sommaire

théologie noire de la libération

les livres

tome XXIII novembre-décembre 1974 n° 120

un mur de couleur

Depuis quelque temps, le langage de la libération prend une place de plus en plus grande parmi les chrétiens. Les réflexions récemment faites par les croyants occidentaux sur cette question ont été fortement influencées par un courant théologique en provenance d'Amérique latine. Ce n'est certainement pas par hasard si cette question est apparue au sein des Eglises latino-américaines, ni si elle a rencontré un certain écho parmi les croyants européens. Mais une fois déraciné du contexte particulier qui lui a donné naissance et de la terre humaine qui l'a nourri, le langage latino-américain de la libération dit-il encore la même chose ? Il n'est pas sûr que cette théologie garde le même sens en franchissant l'Océan. Les raisons pour lesquelles elle rencontre un certain écho en Occident sont-elles à rechercher vraiment au sein des « pratiques de libération » des couches chrétiennes qui utilisent ce langage ? La pire mésaventure qui pourrait advenir à cette théologie serait sans doute de devenir chez nous l'alibi d'une pratique absente, le lieu d'une compensation verbale qui ferait illusion.

Ce danger d'une utilisation détournée apparaît beaucoup moins fort lorsqu'il s'agit de cette autre théologie de la libération, qui est actuellement élaborée aux Etats-Unis par des Noirs. Le silence à peu près complet qui est fait en France sur ce courant théologique d'une grande importance est sans doute révélateur de l'impossibilité dans laquelle nous sommes de le reprendre à notre compte, ne serait-ce que pour mieux échapper aux accusations qu'il porte contre nous. Il n'est pas possible que nous disions aux théologiens noirs : « Votre point de vue est le nôtre ; nous pouvons travailler ensemble et dans le même but ; nous partageons les mêmes convictions ». *Leur théologie est en effet enracinée dans ce qu'ils nomment eux-mêmes* « l'expérience noire ». *Elle est* « théologie noire » *de la libération au sein d'une société raciste et blanche. Elle est une* « appropriation noire » *de la foi chrétienne, opérée contre l'appropriation faite par les maîtres blancs d'hier et d'aujourd'hui. C'est une théologie dont nous sépare un mur de couleur, entouré de l'immense fossé creusé par l'exploitation raciste perpétrée par les Blancs. La théologie latino-américaine peut servir, fût-ce au prix de quelques déformations, de point de référence à certains chrétiens européens engagés dans la lutte effective contre l'impérialisme capitaliste puisque telle est la base de cette théologie et que le combat mené à l'intérieur des pays capitalistes les plus puissants peut, à certaines conditions, rejoindre la lutte des pays du Tiers Monde. Mais lorsqu'on a affaire à une théologie qui repose sur la « négritude » même du peuple exploité, il n'est plus possible d'envisager un partage analogue. Au cours d'un débat tenu à l'Université de l'Etat de Floride, il fut demandé à James H. Cone, l'un des principaux théologiens noirs :* « Quand donc les théologiens noirs

cesseront-ils de tenir ce langage exclusiviste, pour rejoindre le grand courant de la théologie chrétienne ? » *La réponse fut brève :* « Ce grand courant est le fait de qui ? homme blanc ».

Pourquoi donc nous faut-il prêter attention à une théologie noire dont nous autres, hommes blancs, nous ne pouvons rien « faire » ? La raison essentielle de l'attention que nous devons lui porter est peut-être dans le fait même que nous ne pouvons rien en faire. *Un Occidental blanc ne peut pas « accaparer » ce fruit de la vie humaine et croyante des Noirs américains. Tout est prévu par les théologiens noirs, jusque dans leur style même, pour empêcher qu'une telle opération de détournement puisse se faire. Que nous, hommes blancs, nous trouvions face à des réalités humaines que nous ne pouvons pas nous approprier, fût-ce avec respect, voilà une expérience que la théologie noire nous contraint à faire. Et c'est là sans doute l'expérience qui manque le plus à notre façon habituelle d'être homme. C'est elle aussi qui manque le plus à notre façon de vivre la foi au Christ : la théologie noire dépouille en quelque sorte nos Eglises de leur universalité. Nous ne pouvons même plus opérer le subtil détour par lequel les maîtres cherchent parfois à garder la première place, en se voulant désormais les libérateurs de ceux qu'ils ont mis à leur service. Le Pouvoir noir désapproprie les Blancs de cette ultime illusion. Et la théologie noire ne permet plus à la théologie des hommes blancs de s'ériger, par quelque nouveau détour que ce soit, en « magistère » de la foi d'un peuple qui fut d'abord réduit à l'esclave et ensuite « évangélisé ».*

Si la théologie noire nous provoquait à l'expérience que de tels détours ne nous sont plus permis, et si une telle expérience se généralisait, quelque chose de neuf pourrait peut-être se produire ultérieurement au sein de notre propre christianisme.

Au cours de ce numéro de Lumière et Vie, *il importait d'autant plus de présenter quelques textes importants de théologiens noirs qu'aucun de leurs ouvrages ne sont actuellement accessibles en français. Afin de mieux comprendre tout ce que ces textes peuvent signifier, il convenait qu'ils soient situés au sein du contexte historique et culturel des Noirs américains, ce qui fait l'objet du premier article de ce numéro. Pour terminer, nous avons demandé à un théologien noir africain et à un théologien blanc européen de nous indiquer la façon dont ils percevaient la théologie des Noirs américains.*

Il est, dans l'Evangile, des paroles dures à entendre. Il en est, dans la théologie noire, qui cinglent nos visages.

A NOS ABONNES

Il a beaucoup été question ces derniers temps des difficultés de la presse.

LUMIERE ET VIE n'échappe évidemment pas à cette situation.

Les revues de réflexion et de recherches théologiques ouvertes à un public assez large et soucieuses de poser les questions d'aujourd'hui sont déjà rares en France. Nous vous avons signalé, au cours de cette année, la disparition de l'une d'entre elles. D'autres subiront peut-être le même sort.

ALLONS - NOUS VERS UN VÉRITABLE DÉSERT EN CE DOMAINE ?

La question est extrêmement grave.

C'est au moment où il est de plus en plus urgent d'investir dans une recherche sérieuse qu'un certain nombre d'instruments indispensables risquent de disparaître.

Quel avenir peut-il bien y avoir pour la foi si une réflexion, à la fois libre et rigoureuse, n'a plus la possibilité de se déployer dans l'Eglise ? Or, tout semble indiquer que, du moins en France, les énergies et les ressources s'amenuisent chaque jour pour cette tâche.

Que pensez-vous faire pour qu'une telle situation ne se détériore pas indéfiniment ?

SI VOUS ESTIMEZ UTILE QU'UN INSTRUMENT TEL QUE « LUMIÈRE ET VIE » PUISSE CONTINUER D'EXISTER, IL EST INDISPENSABLE QUE VOUS INTERVENIEZ ACTIVEMENT POUR LE SOUTENIR.

Nous vous faisons donc un certain nombre de propositions, espérant de votre part une réponse positive à plusieurs d'entre elles.

QUE POUVEZ-VOUS FAIRE ?

1 Prendre un ABONNEMENT DE SOUTIEN : FRANCE 60 F ; ETRANGER 70 F. Le faible écart qui existe entre l'abonnement de soutien et l'abonnement ordinaire devrait permettre au maximum d'entre vous de choisir l'abonnement de soutien. Ceux qui peuvent faire davantage sont invités à prendre un ABONNEMENT DE SOLIDARITE A 100 F.

2 Parmi les personnes ou les institutions que vous connaissez, certaines pourraient être susceptibles de s'abonner à la revue. Ne pourriez-vous pas accomplir une démarche dans ce sens auprès de ces personnes ou institutions ?

Chacun d'entre vous devrait pouvoir ainsi RECRUTER UN NOUVEL ABONNÉ.

3 Ne pouvez-vous pas OFFRIR UN ABONNEMENT A « LUMIÈRE ET VIE », à tel ou tel parent ou ami ? Vous pouvez profiter pour cela des fêtes de Noël et du Nouvel An, mais aussi d'autres occasions !

4 Envoyez-nous des LISTES D'ADRESSES afin que, de notre côté, nous puissions prendre contact avec les personnes que vous nous indiqueriez.

5 Vous pouvez nous DEMANDER DES TRACTS présentant la revue pour les remettre à des personnes que vous connaissez ou les distribuer à l'occasion de rencontres, sessions, etc.

UNE PARTICIPATION ACTIVE DE VOTRE PART EST INDISPENSABLE.

Sessions du Centre Thomas More

Filière 1. — 25-26 Janvier et 7-11 Avril 1975. — L'image de la mort, animée par M. L.V. THOMAS.

Filière 2. — Date à déterminer. — Religion et développement en perspective sociologique, animée par M. Ch. LALIVE D'EPINAY.

Filière 3. — 14-15 Décembre 1974 et 3-6 Juillet 1975. — Narcissisme et Idéologie, animée par M. R. SUBLON.

Filière 4. — 25-26 Janvier et 26-29 Juin 1975. — Vision catholique de la Modernité et vision moderne du Catholicisme, animée par M. E. POULAT.

Filière 5. — 22-23 Février et 2-5 Avril 1975. — Initiation à l'analyse structurale des textes, animée par MM. J. CALLOUD et F.M. GENUYT.

Session 2. — 8-9 Février 1975. — Trente ans de Gestion ouvrière : l'expérience des communautés de travail, animée par M. M. MERMOZ.

Session 3. — Date à fixer. — Approche marxiste du phénomène religieux, de Engels à Gramsci, animée par M. H. PORTELLI.

Session 4. — 15-16 Février 1975. — Pentecôtisme et Néo-Pentecôtisme. Approches historiques et sociologiques, animée par M. J. SÉGUY.

Session 5. — 8-9 Mars 1975. — Condition féminine et images de la femme en Afrique Noire, animée par Mme D. PAULME.

Session 6. — 19-20 Avril 1975. — Problèmes de la modalisation du discours, animée par M. A.J. GREIMAS.

Pour tous renseignements :

Centre Thomas More, La Tourette, 69210 L'Arbresle.

---

ont collaboré à ce numéro

Bruno CHENU, Faculté de théologie, Lyon, France.

James H. CONE, Union Theological Seminary, New York, U. S. A.

John MBITI, Makerere University, Kampala, Ouganda

Henry MOTTU, Centre de rencontres, Cartigny, Suisse

J. DEOTIS ROBERTS, Virginia Union University, Richmond, U. S. A.

Joseph R. WASHINGTON, University of Virginia, Charlottesville, U. S. A.

---

théologie noire

pourquoi une théologie noire ?

Les Noirs affirment qu'ils existent. Cette affirmation, ils la vivent d'emblée à travers l'expérience qu'ils font d'être noirs au sein d'une société américaine qui leur est hostile. La théologie noire n'est pas le don de l'Evangile transmis par des chrétiens à des esclaves ; il s'agit bien plutôt de *l'appropriation* par des esclaves noirs de l'Evangile qu'ils ont reçu de leurs oppresseurs blancs. La théologie noire a été nourrie, entretenue et transmise dans les Eglises noires selon leurs divers modes d'expression. Elle a pris en compte les questions de vie et de mort qui se posent de façon violente et radicale pour un peuple méprisé et avili. L'Eglise noire ne s'est pas contentée seulement d'éduquer les Noirs ; elle leur permit de survivre à des traitements brutaux qui ne devraient pas être infligés à quelque communauté humaine que ce soit. La théologie noire est le résultat de l'expérience et de la réflexion des chrétiens noirs eux-mêmes. Elle plonge ses racines dans le passé. Elle est forte dans le présent. Et nous croyons qu'elle constitue un ferment rédempteur pour l'avenir.

Cette expérience théologique autochtone de la foi est venue du besoin absolu qu'éprouvait la communauté noire de s'affirmer comme faisant partie du Royaume de Dieu. La théologie blanche, de son côté, soutenait le système esclavagiste américain et refusait aux Noirs la qualité d'homme. La théologie des Noirs autochtones, pour sa part, basée sur l'expérience et l'imagination, fut ce qui permit le plus valablement d'espérer que le peuple noir pourrait survivre. Ce qui revient à dire que la théologie noire était déjà présente dans les *Spirituals,* les chants des esclaves, les exhortations des prédicateurs opprimés et de leurs descendants. *Toutes* les théologies surgissent d'une expérience communautaire avec Dieu. Actuellement la communauté noire cherche à exprimer sa théologie dans un langage qui puisse correspondre à l'état d'esprit des Noirs d'aujourd'hui.

ce qu'est la théologie noire

La théologie noire est une théologie de libération des Noirs. Elle vise à ressaisir la condition des Noirs à la lumière de la révélation de Dieu

---

Ce texte est la traduction d'une déclaration émanant du **National Comittee of Black Churchmen,** présentée le 13 juin 1969 au Centre théologique interconfessionnel, Atlanta, Géorgie. On peut obtenir des copies de l'original en écrivant à : NCBC, 254 Convent Avenue, New York, N.Y. 10031.

en Jésus-Christ, de façon que la communauté noire puisse comprendre que l'Evangile et le développement de l'humanité noire vont de pair. La théologie noire est une théologie de la « négritude ». Elle est l'affirmation de l'humanité noire qui délivre les Noirs du racisme des Blancs, ouvrant ainsi la voie à une authentique liberté, à la fois pour les Blancs et pour les Noirs. Elle accorde la qualité d'hommes aux Blancs dans la mesure où ils disent « non » aux abus de l'oppression blanche.

Le message de libération est la révélation de Dieu telle qu'elle s'est incarnée en Jésus-Christ. La liberté, *c'est* l'Evangile. Le libérateur, c'est Jésus ! « *Il... m'a envoyé proclamer aux captifs la libération* » (Lc 4, 18). De sorte que les patriarches noirs, et nous aussi, nous connaissons cette vérité en dépit de tous les efforts que fait l'Eglise blanche pour la cacher et pour utiliser le christianisme comme un moyen de réduire les Noirs à l'état d'esclaves. La Loi que le Christ Libérateur impose à tous les hommes exige que tous les Noirs affirment leur pleine dignité en tant que personnes et que tous les Blancs renoncent à leurs prétentions de supériorité et à leurs abus de pouvoir.

qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie que la théologie noire doit affronter les problèmes qui concernent l'oppression réelle des Noirs. Nous ne pouvons ignorer l'impuissance de la communauté noire. Malgré les *demandes répétées* qui ont été faites pour que des programmes sérieux de réformes sociales soient établies, les Américains ont refusé de consacrer les sommes nécessaires à ces réformes. Souvent les Eglises blanches ont fait des promesses sans les tenir. Aussi devons-nous, une fois de plus, attirer l'attention de la nation et de l'Eglise sur la nécessité de fournir des ressources suffisantes (dédommagement).

Le dédommagement fait partie du message de l'Evangile. Zachée savait bien que la repentance impliquait la nécessité d'un remboursement. « *Si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple.* » Une Eglise qui se nomme elle-même la servante du Seigneur doit, comme son Seigneur, être disposée à se dépouiller de ce qu'elle possède pour construire et réparer ce qui a été détruit par des bureaucrates peu scrupuleux et des riches sans conscience. Bien qu'un dédommagement ne puisse effacer la culpabilité que représente le fait méprisable de l'esclavage, ce dédommagement constitue pourtant une réponse positive au besoin de pouvoir qu'éprouve la communauté noire. Notre nation, composée de gens qui

ont toujours établi un lien entre la valeur de la personne et les biens possédés par elle, se doit de reconnaître la nécessité de nous rendre la propriété pour que soit retrouvé le sens de la personne humaine.

quel est le prix ?

Vivre, c'est prendre des risques. Nous prenons ce risque avec confiance. La communauté noire a été brutalisée, elle a été victime pendant des siècles. Le fait de voir en Jésus le Libérateur et dans l'Evangile la liberté donne aux Noirs la force de prendre des risques pour la liberté et pour la foi. Cette foi, nous l'affirmons au sein d'une société hostile et incrédule. Nous nous proposons d'exister grâce à cette foi, en tous temps et en tous lieux.

En dépit d'interdictions et de démentis brutaux, la communauté noire a pris possession de la forme falsifiée du christianisme qu'on lui imposait ; elle en a fait un instrument de résistance aux prétentions exorbitantes de l'oppression. C'est ainsi que la communauté noire a pu subsister malgré les promesses non tenues, les risques inutiles et les relations inhumaines.

Puisque les théologiens noirs s'affrontent aux problèmes de la révolution noire, il leur appartient de dire que la communauté noire ne changera pas de route, et qu'elle cherchera l'accomplissement total des promesses de l'Evangile. Les Noirs ont dépassé le stade de la terreur. Nous nous risquons désormais à affirmer la dignité de la personne *noire*. Nous le faisons en tant qu'hommes et en tant que *chrétiens* noirs. C'est là le message de la théologie noire. Comme l'a dit Eldridge Cleaver : « *Nous aurons notre qualité d'homme. Nous l'aurons, sinon la terre sera dévastée par les efforts que nous ferons pour la conquérir.* »

traduit de l'américain par
Edouard Blancy

comité national des
noirs responsables d'église

le contexte historique et culturel de la théologie noire

Lorsqu'on prend conscience de l'histoire vécue par les Noirs aux Etats-Unis, il n'est pas étonnant que nous trouvions chez ce peuple deux traits du christianisme occultés par la religion des maîtres blancs : le pôle apocalyptique, qui est le côté militant, physique et douloureux de la révolte noire, et la créativité artistique et populaire manifestée dans les Negro Spirituals *et les* Blues. *De grandes figures historiques ont jalonné la vie de ce peuple, de Nat Turner à Malcom X. C'est du sein de cette histoire de l'oppression, dont les traits les plus marquants nous sont retracés dans cet article, qu'est née et que continue de se développer une théologie noire.*

La révolte des Noirs américains ne date pas d'hier, ni d'aujourd'hui. En effet, on oublie trop souvent que les Noirs n'ont jamais accepté leur sort « passivement », mais ont sans cesse, et depuis les origines, trouvé des stratégies variées de protestation.

La révolte remonte très haut dans le temps, car la sombre histoire de l'esclavage, dont les cendres — si l'on peut ainsi parler — sont encore chaudes, a été pour les Noirs américains exceptionnellement longue. La date exacte de l'arrivée des premiers esclaves africains en Amérique du Nord reste incertaine ; mais si l'on prend l'année symbolique de 1619, qui marque l'arrivée des premiers Africains en Virginie, et celle de 1807, date de la loi abrogeant le trafic des esclaves, on constate que cette histoire parallèle et honteuse de l'Occident mercantiliste a duré trois siècles (compte tenu du fait que des esclaves furent encore déportés illégalement jusqu'en 1880). Du début du XVIIe à la fin du XIXe siècle donc, l'Europe et l'Amérique blanche se livrent à la traite, ouverte ou cachée, entreprise rentable et absurde à la fois, et qui coïncide avec l'expansion du capitalisme et le siècle dit des « Lumières » [1].

Et aujourd'hui encore, le combat de vingt millions d'être humains continue sur un fond de trois cent cinquante ans de luttes.

La force du nationalisme noir aux Etats-Unis, aujourd'hui, est de retrouver une « tradition », une mémoire originaire, des racines, grâce

1. On trouvera tous les renseignements historiques et économiques nécessaires dans Hubert GERBEAU, **Les Esclaves Noirs,** Paris, André Balland, 1970. Voir l'excellent compte-rendu de ce livre dans **Esprit,** janv. 1972, pp. 113-122 : « Esclavage et civilisation », de Jean-Pierre CHRETIEN.

auxquelles chaque combattant actuel peut se *reconnaître* dans la lutte d'hier et, partant, *construire un réseau d'analogies.* Cette lutte pour la conquête d'un fil conducteur dans cette « *histoire du silence* » (Gerbeau) à retrouver et à repenser est d'autant plus importante pour les Noirs américains qu'ils n'ont finalement que ces racines-là à faire valoir, l'histoire de la résistance à l'inacceptable. Remonter donc aux précurseurs, un peu comme le faisaient Kautzky et Engels pour le mouvement ouvrier, c'est se donner les moyens de mesurer les contenus présents à l'aune des luttes du passé ; c'est surtout montrer, contre l'historiographie du groupe dominant, que les siècles d'oppression n'ont pas laissé les exploités sans voix. La théologie noire est inintelligible sans ce contexte des *Black studies,* dont la floraison est, malgré ses ambiguïtés, le signe de cette quête nouvelle des racines de la résistance à l'injustice. Ainsi, le mouvement du *Black Power* et de la théologie noire a été autant, sinon plus, préparé et pensé par des historiens que par des idéologues. Pour ne donner qu'un exemple, l'expérience des Musulmans noirs et de Malcolm X eût sans doute été rapidement « ghettoïsée » sans le livre de l'historien noir Eric C. Lincoln, *The Black Muslims in America,* paru en 1963.

Mais il est encore plus important de rappeler que les Noirs américains, contrairement aux autres groupes ethniques aux Etats-Unis, sont arrivés en esclaves, non en immigrants. Depuis lors, ils sont toujours restés des exilés sans possibilité historique de retour à la terre natale.

Si, objectivement, les Noirs furent déportés pour des raisons économiques avant tout, subjectivement cependant, le Noir ne sait pas *pourquoi* sa condition a été et demeure celle d'un travailleur émigré sans droit et sans patrie. C'est là ce que les écrivains noirs appellent sans cesse « l'opacité » de sa condition. Bien plus, le Noir ne sait plus *d'où il vient.* Le travailleur *chicano* de Californie ou le Porto-Ricain de New York savent au moins, dans la lutte quotidienne pour la survie, d'où ils viennent. Le Noir ne le sait plus et il ne peut plus le savoir. La *mémoire* de l'espace ancestral s'estompe. Les Noirs d'Amérique représentent ainsi une entité humaine et historique dont la première caractéristique est d'être un peuple sans patrie, sans espace propre, *a landless people.* Contrairement à l'Indien, dont le Blanc a volé les terres, mais qui reste conscient de son droit millénaire sur un pays où le Blanc, pour lui, n'est qu'un intrus, mais contrairement aussi au Noir d'Afrique du Sud ou de Rhodésie, dont le pays est dominé par des minorités européennes étrangères, le Noir d'Amérique est dans un pays qui ne sera *jamais* le sien mais hors duquel

il ne peut s'échapper. Rien de commun non plus avec les Juifs, sur ce plan, puisque le Noir n'a nulle part de Terre promise. Voilà donc vingt millions d'êtres humains, coincés dans un pays où ils se trouvent involontairement et contraints pourtant d'y rester, n'ayant aucun espace *autre* où fuir et se retrouver. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le thème de la « fuite » soit partout présent dans la littérature noire. Fuite dans la jungle loin des razzias des colons, fuite dans le suicide, fuite dans la prostitution, fuite dans la révolte, fuite dans la religion, fuite vers le Nord au XIX[e] siècle, fuite dans l'exil, cette histoire de trois cent cinquante années de luttes est aussi celle d'une fuite tragique vers le pays où l'on n'arrive jamais.

Mais aujourd'hui, les Noirs en ont assez de fuir. Ils veulent faire face à leur destin. Ils cherchent à restructurer leur histoire et un espace nouveau où l'on fait plus que fuir ou survivre. Où l'on lutte pour la reconnaissance et pour le pouvoir. C'est là tout le sens du tournant des années soixante, qui marque l'avènement du *Black Power* et de la théologie noire. L'heure du grand retournement a sonné : le prétendu « problème noir » n'est plus le problème des Noirs, comme le proclame fièrement Malcolm X, il est devenu le problème des Blancs, *notre* problème.

I

le retournement du christianisme : voler le dieu des blancs

Aux tout débuts de l'esclavage dans le Sud, la législation interdisait aux maîtres d'apprendre à lire aux esclaves, de les laisser se réunir sans surveillance et même de leur enseigner la religion chrétienne. Mais très vite, les Blancs devaient s'apercevoir de l'excellent parti que l'on pouvait tirer du christianisme pour faire des esclaves africains des êtres dociles et soumis. Surtout, le christianisme pouvait servir de code de reconnaissance mutuelle entre maîtres et esclaves, en justifiant les uns et en obtenant des autres une soumission « librement » consentie. Recourir au même code fondamental représentait l'avantage de pouvoir se servir de la religion comme d'une monnaie d'échange applicable aux deux parties, permettant aux esclaves d'intérioriser le sentiment de la permanence de leur état et aux maîtres de considérer leur domination comme une mission « civilisatrice ».

Or, ce processus d'acculturation forcée n'a pas réussi. La religion enseignée par les missionnaires, puis intériorisée par les prédicateurs et le peuple noirs s'est retournée contre les maîtres qui avaient voulu d'abord s'en servir comme d'un instrument de domination. Manipulée par les Blancs, la religion chrétienne va se développer chez les Noirs comme *un outil de survie,* à la fois culturel et religieux, contre l'oppression. Les théologiens noirs aiment à reprendre l'expression de Marx sur la religion comme « *soupir de la créature opprimée* ». Mais il faut insister sur le fait que ce soupir, expression de la misère réelle et protestation contre la misère réelle, fut et demeure le *seul* moyen culturel d'expression de tout un peuple. Ainsi, cette religion différente va se développer de manière *autonome* et donner naissance à un ensemble culturel, où les Noirs innoveront au moins sur deux plans décisifs : l'apocalyptique et le chant populaire (*folk religion*). Sans ce retournement du christianisme contre ceux-là même qui l'avaient imposé et sans cette création nouvelle d'un christianisme populaire, les Noirs n'auraient vraisemblement pas survécu culturellement. Il faut se garder de minimiser l'apport décisif du christianisme noir dans l'analyse de la lutte globale de ce peuple. Les explications économistes et réductrices, ignorant la réalité de la religion noire, ne sont que des pseudo-explications, d'ailleurs infidèles au marxisme authentique. Il faudrait refaire un jour à propos de l'histoire de ce peuple ce que Engels avait tenté dans sa *Guerre des Paysans,* puis Bloch dans son *Thomas Münzer.*

Aussi bien n'est-il pas étonnant que nous trouvions chez ce peuple deux traits du christianisme occultés par la religions des maîtres : le pôle apocalyptique et la créativité artistique et populaire. Nat Turner, Henry Garnet, Marcus Garvey, Malcom X, d'une part, les *Spirituals* et les *Blues,* d'autre part, voilà la spécificité de la religion noire. D'ailleurs, l'ironie du sort (mais est-ce tellement accidentel ?) va faire que ces deux créations vont apparaître comme l'unique terrain de culture original à l'Amérique elle-même. Que serait l'Amérique sans les *Blues* ? De là provient cette impression que la culture noire est plus authentiquement *américaine* que les pâles sous-produits technologisés de l'Europe que sont souvent les productions culturelles blanches. De là aussi le fait que les Noirs portent en eux-mêmes le meilleur disponible *humain* des Etats-Unis. Car c'est à l'aune de l'inhumain que se mesure la vraie humanité. « *Qui perd sa vie la retrouvera...* »

En reconstruisant la signification de la protestation des ancêtres, les théologiens noirs d'aujourd'hui vont très loin dans le sens proposé. Ainsi,

James Cone parle-t-il sans hésiter non seulement d'une « *distorsion de l'Evangile* » et des « *distorsions blanches du christianisme* », mais encore de « *l'hérésie du christianisme blanc* » [2]. Bien plus, à côté de cet appel à la lutte contre l'Antéchrist, Cone réinterprète le passé en le décrivant comme un ensemble continu de tentatives cherchant à retrouver le sens du christianisme noir comme religion *différente.* Le constat est donc clair :

« *L'intention des Blancs était de définir l'être humain selon les définitions européennes, de sorte que leur brutalité contre les Africains pouvait être caractérisée comme devant civiliser les sauvages. Mais les Blancs européens n'y parvinrent pas ; et l'histoire des Noirs est le constat de cet échec. Les Noirs ne se tinrent pas passivement auprès des oppresseurs portant atteinte à leur humanité. Beaucoup se rebellèrent physiquement et mentalement. L'histoire des Noirs en Amérique est l'histoire de cette rébellion* » [3].

L'apocalyptique est le côté militant, physique et douloureux de cette révolte, les *Spirituals* et les *Blues* en sont le côté mental, artistique et culturel.

II

la rébellion apocalyptique et militante

La croyance en la passivité des Noirs est, nous l'avons dit, une pure fiction. Le peuple noir n'a pas attendu les années soixante de notre siècle pour se révolter. Depuis toujours, différentes stratégies de lutte ouverte (nous examinerons plus loin les stratégies de lutte indirecte) ont été utilisées : tentatives de fuite vers le Nord avec l'instauration de véritables réseaux (c'est toute l'histoire de l'*Underground Railroad*), grèves de la faim sur les bateaux des négriers, activités revendicatrices variées (droit à l'instruction, droit de disposer de prédicateurs noirs, droit aux rassemblements non surveillés, droit à la publication de journaux, etc.), et enfin, rébellions ouvertes. Le grand historien marxiste Herbert Aptheker a beaucoup fait pour tirer de l'ombre cette histoire des vaincus, comptant jusqu'à deux cent cinquante insurrections d'esclaves, outre les plus connues d'entre elles qui eurent lieu en 1800, 1822 et 1831. Celle

2. James H. CONE, **The Spirituals and the Blues : An Interpretation,** New York, The Seabury Press, 1971, p. 24.
3. **Ibid.**

de 1831 est restée la plus célèbre à cause de son leader charismatique, Nat Turner [4].

Ce dernier est le véritable ancêtre du Pouvoir noir et de la théologie noire, et c'est du prophétisme des Nat Turner, des Toussaint Louverture, le libérateur de Haïti, des Henry Garnet, des Marcus Garvey que cette théologie héritera son caractère apocalyptique. L'heure est venue. Les saints persécutés doivent prendre eux-mêmes l'épée libératrice. Le temps est hors de ses gonds. La patience n'est plus de mise. Debout ! *Awake !* Voici, véritable archétype de cette apocalyptique militante, un extrait des *Confessions* de Nat Turner :

« *Et le douzième jour de mai* 1828, *j'entendis du ciel une voix forte et l'Esprit m'apparut instantanément pour me dire que le Serpent était relâché et que le Christ avait déposé le fardeau qu'il portait pour les péchés des hommes ; que je devais m'en emparer et combattre contre le Serpent ; car le temps s'approchait rapidement où les premiers devaient être les derniers, et les derniers, les premiers* » [5].

Mythologie de la libération ? Prenons garde aux superficialités. Il y a là, au contraire, tout l'arsenal religieux qui donnera la première structure de résistance à tout un peuple n'ayant pour seule arme que la religion. L'Ennemi est nommé : le Serpent ; l'origine de l'inspiration est désignée : l'Esprit — qui deviendra dans les *Spirituals* le fameux *soul* — ; la tâche de l'homme est caractérisée : la lutte ; le Christ est retourné contre le Jésus des Blancs : le fardeau est déposé par lui et doit être repris par les combattants de la dernière heure ; enfin, le temps est qualifié comme l'occasion ultime du grand retournement des états, des rôles sociaux, des conditions : les premiers seront les derniers.

Ce qu'il y a d'important ici, ce n'est pas ce que Nat Turner dit ; c'est qu'il le dise comme il le dit ; c'est qu'il *exprime* là le maximum de conscience possible de tout un peuple, désormais uni contre un Ennemi commun et investi d'une tâche religieuse de résistance en vue de sa libération.

4. Cf. **American Negro Slave Revolts,** New York, 1943. En particulier, voir du même auteur : **Nat Turner's Slave Rebellion,** New York, 1966. Nat Turner fut pendu le 11 novembre 1831 après l'échec de l'insurrection de Southampton.
5. Cité par John Henrick CLARKE, éd., **Williams Styron's Nat Turner : Ten Black Writers Respond, Boston,** Beacon Press, 1968, pp. 103-104 (livre dans lequel se trouvent les **Confessions** de Nat Turner).

d'autres versions d'une même rébellion

Maintenant, voici la version explicitement militante et politique de cette vision de Nat Turner, reprise à la Convention de Buffalo en 1843 par Henry Garnet :
« *Frères, debout, debout ! Luttez pour vos vies et vos libertés. C'est maintenant le jour et l'heure. Que chaque esclave à travers tout le pays fasse cela et les jours de l'esclavage seront comptés. Vous ne pouvez pas être plus opprimés que vous l'êtes ; vous ne pouvez pas souffrir de plus grandes cruautés que celles que vous avez déjà endurées. Plutôt mourir en hommes libres que de vivre pour être esclaves... Où est le sang de vos pères ?... Réveillez-vous, réveillez-vous... Que votre mot d'ordre soit Résistance ! Résistance ! Résistance !* »[6].

La même veine se retrouvera plus tard, au seuil du XXe siècle, avec Marcus Garvey et son mouvement nationaliste (1922-1924) orienté vers le « retour en Afrique » et, surtout, vers la création d'un pouvoir économique noir séparé (*Universal Negro Improvement Association*). Le but de cette Association était « *d'inculquer aux Noirs une fierté raciale, de développer une colonie noire indépendante en Afrique, d'obtenir le contrôle économique et politique des communautés noires aux Etats-Unis ; en un mot, de créer une coopération économique parmi les Noirs américains et avec les peuples noirs du monde entier* »[7].

Solidarité des Noirs américains avec l'Afrique, autodéfense et contrôle économique, développement économique et politique séparé, ce rêve de Marcus Garvey sera repris de nos jours par le nationalisme noir en général et, en particulier, par les Musulmans noirs, Malcolm X et, à certains égards, par les Panthères.

De là provient la puissance émotive émanant de la figure-clé du XXe siècle : Malcom X, dont l'*Autobiographie,* traduite en français en

6. Cité par Robert C. WILLIAMS, « Moral Suasion and Militant Aggression in the Theological Perspectives of Black Religion », **The Journal of Religious Thought** 30 (2), 1973-1974, p. 30. Williams distingue deux lignes dans la révolte noire : l'inspiration qu'il appelle militante et agressive, attaquant frontalement le statu quo, avec Garnet, Garvey, Malcom X et, de nos jours, Cleage d'une part et, d'autre part, l'inspiration apologétique, s'adressant surtout aux Blancs, avec Frederick Douglass, W. E. B. DuBois, King et, actuellement, Cone. Cette distinction n'est évidemment pas absolue, mais elle présente au moins l'avantage de donner un fil conducteur à la longue histoire de la résistance, marquée par les deux pôles que j'ai moi-même soulignés : attaque prophétique frontale ou renforcement culturel interne.
7. **Ibid.,** p. 33.

1966 déjà, constitue l'exemple vivant et dramatique de ce parcours de l'apocalyptique au militantisme politique. Malcolm [8] est comme le précipité de toute l'histoire du mouvement noir et, en un sens, le paradigme de l'évolution personnelle de chaque militant noir aujourd'hui. Les trois stades de sa vie sont en eux-mêmes porteurs d'un sens symbolique et collectif en qui chaque Noir peut se reconnaître : le délinquant perdu des ghettos de Harlem et de Roxbury condamné à dix ans de prison ; le prisonnier faisant l'apprentissage de la culture et recevant l'illumination religieuse, puis sortant de captivité pour militer dans les rangs des *Blacks Muslims ;* le leader politique enfin, partant en pèlerinage à la Mecque et visitant, reçu en homme d'Etat, les pays africains. Sorti de la phase d'errance du ghetto, formé et conscientisé par Elijah Muhammad, porté sur le devant de la scène au plus fort des révoltes urbaines de 1964-1965, Malcolm passe par tous les stades de l'agonie du militantisme noir avant d'être assassiné le 21 février 1965, trois ans avant que Martin Luther King ne tombe, lui aussi, sous les balles des assassins, le 4 avril 1968.

les principales caractéristiques

Ce courant apocalyptique d'attaque frontale présente au moins quatre caractères qui resteront des constantes tout au long du mouvement de résistance. Tout d'abord, cette vision du monde permettra aux Noirs de donner un *nom* à l'Ennemi, car il n'est pas possible de se donner une identité sans être en mesure d'appeler son ennemi « par son nom ». Le Serpent de Nat Turner, le « diable blanc » d'Elijah, l'Antéchrist de l'Apocalypse, toutes ces désignations qui offusquent tant le « bon sens » blanc vont permettre aux Noirs de donner une contre-mesure à la démesure absurde et sanguinaire du racisme et de structurer la protestation religieuse.

En second lieu, l'apocalyptique représente un antisystème à la religion de l'amour et de la démission, permettant aux Noirs de n'avoir pas *honte* de leur colère.

« *On m'appelait : le Noir en colère numéro un,* s'écrie Malcom. *Je ne désavoue pas ce titre. Je disais exactement ce que je pensais. Je* crois *à la colère. La Bible dit qu'il y a un* temps *pour la colère* » [9].

8. Le père de Malcom était un pasteur baptiste, admirateur de Marcus Garvey, et fut assassiné par des racistes blancs à cause de ses idées. Cf. MALCOM X, **Autobiographie,** Paris, Grasset, 1966, pp. 21-22 et 32-34.
9. **Ibid.,** p. 292.

Ce courant a permis aux Noirs de dire à la face de l'homme blanc ce qu'ils pensaient et comme ils le pensaient, alors que le christianisme de l'amour les obligeait à feindre des sentiments qu'ils n'avaient pas, à dissimuler et à refouler leurs frustrations, à se couper d'eux-mêmes.

En troisième lieu, l'apocalyptique donne à la succession des temps, c'est-à-dire, en l'occurrence, à la permanence de l'oppression, une série de *limites.* Le temps du mépris aura une fin. L'heure nouvelle du réveil a sonné.

« *Réginald me raconta que son Dieu, venu en Amérique, était apparu à un homme qu'on appelait Elijah,* un Noir, un homme comme nous. *Ce Dieu avait dit à Elijah que le diable n'en avait plus pour longtemps* (that the devil's time was up)... *Le pouvoir de l'homme blanc était en déclin ; bientôt il ne pourrait plus opprimer, exploiter ceux qui avaient la peau sombre. Et les peaux sombres* (the dark World) *allaient prendre leur revanche ; l'homme blanc allait à sa perte* »[10].

Il faut relire les pages où Malcom décrit la fin du « christianisme de l'homme Blanc » et l'avènement de l'Islam, tout en faisant le procès d'un système capitaliste national et international d'exploitation[11]. Protestation religieuse et analyse politique, apocalyptique et panafricanisme, les deux pôles sont *toujours* enchevêtrés dans le mouvement noir, même non religieux. Les Noirs ne lisent jamais Frantz Fanon, DuBois, Aimé Césaire sans les amalgamer à King, Malcom, Garvey. Beaucoup d'interprètes aveugles n'ont pas saisi cette réalité complexe, où le niveau politique n'est jamais « pur », mais s'échappe, telle une spirale, vers le messianisme.

Enfin, c'est dans ces origines apparemment lointaines que le déterminisme de la pensée noire est à chercher.

Il y a quelque chose de *fatal* dans tout ce mouvement. Souvent divisés dans la vie, les leaders Noirs se retrouvent toujours unis dans la mort[12]. Les classes sociales peuvent varier, mais la couleur de la peau est un fait biologique que nul ne peut changer.

Pour un Noir, vivre signifie toujours survivre en attendant son heure. Au célèbre dernier sermon de King *I have been on the mountain's top,*

10. **Ibid.,** pp. 140 et 142.
11. **Ibid.,** pp. 294-295.
12. A cet égard, l'histoire, peu connue en Europe, du rapprochement de Malcom et de King vers la fin de leurs vies reste encore à écrire.

fait pendant la phrase de Malcom : « *J'ai toujours pensé que moi aussi je mourrais de mort violente. J'ai fait tout ce que j'ai pu pour être prêt* ». Etre Noir, c'est protester ; mais c'est protester pour être prêt à mourir debout.

III

la rébellion culturelle et indirecte

Mais la stratégie de la lutte frontale et explicite n'a pas toujours été possible. Tout le monde n'est pas Nat Turner et les explosions des révoltes urbaines restent sporadiques. En revanche, d'autres moyens de résister furent imaginés sur le plan du vécu cultuel. La plupart des écrivains Noirs se sont toujours intéressés à la *folk religion,* à cette religion populaire que représentent les *Spirituals,* puis les *Blues,* ainsi que les sermons des prédicateurs d'avant et d'après la guerre civile. J.W. Johnson, W.E.B. DuBois, LeRoi Jones, puis actuellement, parmi les théologiens, James Cone et Robert Williams, pour ne citer que quelques noms, tous s'attellent à cette tâche de réinterprétation de la religion populaire noire par des Noirs — souvent pour contredire les allégations d'experts blancs. Malgré ses ambiguïtés, il y a quelque chose de vrai dans le nationalisme « culturaliste » de Ron Karenga, selon lequel il n'y aura jamais « de victoire politique avant la révolution culturelle ».

Or, contrairement à ce qui fut souvent dit, les *Spirituals* présentent un ensemble religieux complexe formant, non point du tout une structure mentale de fuite ou d'évasion, opium compensatoire pour le peuple, mais une armature mentale de résistance larvée, en quelque sorte liturgique, exprimant la frustration aussi bien que l'espoir de libération.

La culture et le culte contribuent ici à raffermir une lutte ethnique et politique d'*identité,* alimentant constamment l'esprit et le cœur, préservant un espace de liberté et d'autonomie, accentuant un langage dans sa différence d'avec celui du Blanc. En un mot : « *Black people rebelled artistically* » [13]. En outre, ce retour aux sources permet aux Noirs d'aujourd'hui de mesurer la distance qui les sépare de leurs origines et, en même temps, d'en garder la mémoire, puisque l'africanité de certains *Spirituals,* sur le plan musical, en tout cas, paraît incontestable.

13. James H. CONE, **The Spirituals..., op. cit.**, p. 117.

le double sens des « spirituals »

Mais l'aspect le plus intéressant est l'analyse des formes de résistance présentes dans ces chants. Cone montre de façon convaincante la présence constante d'un *double sens* dans les *Spirituals,* formant ainsi, pour les Noirs, *un réseau de complicités* échappant totalement ou partiellement aux Blancs. Ceux-ci, en effet, se sont toujours méfiés de ces rassemblements liturgiques et festifs, quelquefois secrets, où souvent la résistance s'organisait. Le double sens était une façon d'échapper à la surveillance des maîtres et l'africanité même des chants est toujours apparue aux Blancs comme une menace. Bien que les savants discutent encore aujourd'hui pour savoir dans quelle mesure l'origine africaine y est repérable ou non [14], il ne fait pas de doute que les *Spirituals* sont un témoignage puissant du refus des esclaves d'oublier leurs origines et de la réalité très complexe de leur religion.

Les *songs* explicitent donc une *autre* interprétation du christianisme, axée sur la libération du peuple par Moïse contre Pharaon, où les Noirs s'identifient comme naturellement au peuple juif opprimé. Les thèmes majeurs en sont connus : l'oppression d'Egypte, le passage de la Mer Rouge, Moïse, Josué, etc. Parmi ces thèmes, vétéro-testamentaires surtout, deux ressortent particulièrement : celui de la libération hors de l'esclavage d'Egypte et celui de l'identification aux souffrances et à la Croix de Jésus. L'un des témoignages les plus clairs sur la *conscience* qu'avaient les Noirs de l'importance de cette contre-herméneutique se trouve dans le rapport que l'évêque méthodiste noir Daniel Payne rédigea en 1852 ; il rapporte que les esclaves savaient parfaitement que les maîtres « *ne lisaient dans la Bible que la phrase* : Serviteurs, soyez soumis à vos maîtres, *et jamais* : Enlevez chaque fardeau et libérez les opprimés » [15]. Payne rapporte même qu'un esclave fugitif qu'il recueille et auquel il demande s'il est chrétien, lui répond : « *Non, Monsieur, car les hommes blancs nous traitent si brutalement dans le Missisipi que nous ne pouvons pas être chrétiens* » [16]. Les Noirs ne peuvent pas être chrétiens comme les Blancs prétendent l'être et ils en eurent toujours conscience. D'où le fait que l'interprétation des *Spirituals* est cruciale, puisque tous les glissements de sens, les associations d'images, les doubles sens se rapportent tous à

14. Cone donne les principaux éléments du débat sur les « africanismes » ainsi que sur l'interprétation des Spirituals en général dans **The Spirituals... op. cit.**, pp. 8-19.
15. **Ibid., p. 70.**
16. **Ibid.**

une même réalité et à un même espoir : esclavage - libération. Le fameux *Let my people go* devient, dans la bouche de l'esclave que nous avons cité, *Let the oppressed go free,* et finit par le « *Mieux vaut mourir en hommes libres que de vivre en esclaves* » de Garnet.

Quant aux doubles sens, certains auteurs (surtout Lowell et Fischer) y voient des références très précises au combat pour la libération sociale. « L'enfer » peut signifier très souvent le Sud, « les cieux », le Nord, et « le Jourdain », l'océan ou le réseau secret de fuite vers le Nord. Ainsi le chant *Deep River, My Home Is Over Jordan* pourrait se référer à une tentative concrète de retour en Afrique, tandis que *Steal Away,* peut-être composé par Nat Turner, aurait pu servir de signal à une assemblée secrète en vue d'une insurrection [17]. Bien qu'il ne soit évidemment pas possible d'appliquer systématiquement cette démonstration à tous les *Spirituals,* il n'en reste pas moins que, presque toujours, leurs paroles sonnent pour le moins de manière ambiguë et savent parfaitement jouer sur cette *ambiguïté.* Le terme « cieux », *Heaven,* est notoirement ambivalent, puisqu'il fait toujours référence, sous couvert de religion, à des espaces de liberté rendus eux-mêmes mythiques par leur éloignement (Afrique, Canada, Nord). Frederick Douglass savait parfaitement que, derrière le cantique *O Canaan, sweet Canaan,* se cachait « *quelque chose de plus que l'espoir de rejoindre les cieux. Nous espérions par là atteindre* le Nord *et* le Nord *était notre Canaan* » [18].

Et quand furent édictées les lois de la fin du XIXe siècle [19], qui montrèrent aux Noirs que le Nord n'était pas moins raciste que le Sud, les *Spirituals* reprirent leur sens religieux, constituant un potentiel de résistance incluant la possibilité historique de libération *mais n'en dépendant pas.* La question de la *survie* culturelle d'un peuple reste l'essentiel une fois de plus.

l'importance de la musique

Certes, l'esthétique n'est pas tout. Mais, comme l'avait bien vu Hegel, la musique représente une médiation, un *milieu viable* entre le cri, voué à l'action et à l'extériorisation, et la réflexion, centrée sur le retour sur soi.

17. **Ibid.,** p. 16.
18. **Ibid.,** p. 88. Tout le chapitre V, « The Meaning of Heaven in the Black Spirituals », pp. 86-107, est important.
19. **Fugitive Slave Act** de 1850, **Dred Scott Decision** de 1857, **Compromis** de 1876, etc.

Le *soul* des Aretha Franklin, des Roberta Flack, des Ella Fitzgerald est une médiation culturelle indispensable entre le cri du prophète et la conscience. Car la parole apocalyptique protestataire n'est pas toujours possible, et la pure pensée ne peut pas toujours supporter, sans le secours de la musique et de la religion, le hiatus entre le concept de la liberté et l'absence de liberté réelle. Le *soul,* à mi-chemin entre l'idéal et la réalité, sert à tenir ensemble l'âme d'un peuple sans distinction de classes (on est tout proche de la *Seele* de Hegel). C'est pourquoi la musique est si importante pour les Noirs. Elle permet de faire la transition du sensible, par trop inacceptable, au *représentatif,* qui seul permet de tenir, en s'identifiant à l'idéal typifié, sans sombrer dans la désespérance ou la frustration. La musique opère ainsi une fusion collective entre le chanteur, le public, la *blackness* et la libération ; elle est le lieu d'une reconnaissance collective sur le plan de l'universel concret, sensible, présent, spatial et non pas abstrait et temporel. Peut-être la clef de tout cela doit-elle être recherchée dans le fait que les Noirs d'Amérique, ne pouvant avoir un espace géo-politique autonome, ont toujours cultivé cet espace culturel libéré, par quoi la quête de la liberté s'arrête, souffle et survit, se nourrit, se reconnaît et se réjouit, en attendant le prochain combat.

« *Oh liberté ! oh liberté !*
Oh liberté, je t'aime !
Et plutôt que d'être esclave,
Je me coucherai dans ma tombe
Et j'irai dans la maison de mon Seigneur et je serai libre ».

IV

la rébellion interprétée

Après la révolte des prophètes et relayant la rébellion populaire des *Spirituals,* la réflexion des intellectuels est toujours nécessaire, pour reprendre la lutte ouverte ou indirecte sur le plan du concept et empêcher que le renouveau culturel ne tombe dans la pure curiosité ethnologique. Suivant de près la parole du prophète et les chants du peuple, il faut que se lève l'interprète pour hausser l'expérience particulière au niveau de l'universalité concrète. Ecrivains et politiques, romanciers et essayistes, de Ralph Ellison à Baldwin en passant par Richard Wright, tous ont cherché à refléter dans leur œuvre philosophique ou romanesque la réalité énigmatique de l'*Homme Invisible.*

oscillation entre deux tendances

Robert Allen a retracé dans son livre *Histoire du Mouvement noir aux Etats-Unis* l'odyssée des intellectuels et écrivains noirs, cheminement difficile marqué en gros par l'alternative : réformisme culturel ou révolution. En effet, deux solutions se sont toujours présentées aux intellectuels. La première, le plus souvent représentée par la classe moyenne noire, déchirée entre son besoin de s'identifier au peuple noir et son désir, conscient ou non, de rejoindre la bourgeoisie blanche, considère que « le problème noir » doit être interprété comme la lutte pour la reconnaissance d'un groupe ethnique comme un autre, avec sa culture, ses coutumes, sa religiosité, et que rien ne devrait en principe empêcher *l'intégration* de ce groupe à l'ensemble économique et social de la nation. C'est sur cette idée de « pluralisme culturel démocratique » qu'est basé le projet de Harold Cruse dans son livre important *The Crisis of the Negro Intellectual* [20].

L'autre tendance (et c'est l'option personnelle de Allen) administre au contraire la preuve qu'une telle intégration est rendue impossible dans les faits par trois facteurs : a) l'immigration des Noirs aux Etats-Unis a été une entrée *forcée* et non libre, sous la contrainte d'une économie dirigée par les Blancs ; b) l'idéologie raciste qui, théoriquement, aurait dû cesser après la guerre civile, puis après la période dite de la Reconstruction (1865-1876), perdure, au contraire, et s'installe de plus belle depuis cette époque dans tout le territoire, Nord compris ; dès 1876, le Nord abandonne en fait les Noirs aux racistes sudistes, tandis que se forment entre 1880 et la première guerre mondiale les ghettos des grandes villes du Nord ; c) les Noirs sont rejetés actuellement du courant économique par les exigences de la technologie moderne et se retrouvent plus marginalisés encore qu'ils ne l'étaient auparavant [21]. Prise dans cet étau, la bourgeoisie intellectuelle noire oscille de ce fait constamment entre une vision réformiste de la lutte et l'option révolutionnaire. Allen montre la permanence de ces hésitations en analysant le premier manifeste de Carmichael sur le *Black Power* de 1966 [22]. Seule, dès lors, demeurerait aux yeux de Allen l'option révolutionnaire visant en priorité à briser les rapports sociaux capitalistes *à l'intérieur même de la commu-*

20. Cf. Robert ALLEN, **Histoire du mouvement noir aux Etats-Unis,** Paris, Maspero, 1971, t. I, pp. 170 et ss.
21. Cette démonstration forme l'essentiel de la thèse de ALLEN, **op. cit.,** en particulier t. I, pp. 54-55 et passim.
22. ALLEN, **op. cit.,** t. I, pp. 50-63.

nauté noire et à rendre la lutte particulière des Noirs d'Amérique solidaire de *l'ensemble des luttes du Tiers Monde* pour la libération et l'indépendance réelles. Ces deux options, le choix ethnique « culturaliste » de consolidation interne et d'intégration, et le choix révolutionnaire, tendant à internationaliser la lutte et à l'interpréter plus en termes de classes qu'en termes de races, représentent ainsi l'aporie de toujours.

un témoin prestigieux

Or, le témoin le plus prestigieux de ces ambivalences demeure, pour les intellectuels Noirs d'aujourd'hui, l'historien, l'essayiste, le militant W.E.B. DuBois, né en 1868 et mort à Accra (Ghana) en 1963 [23]. L'œuvre de DuBois, véritable Karl Marx des peuples Noirs d'Amérique et d'Afrique, résume et illustre l'histoire de ce dilemme et de cette tragédie.

C'est d'abord à DuBois, moins romantique que Garvey, que revient le mérite d'avoir analysé pour la première fois la situation des Noirs en termes économiques, sociaux et globaux. Opposé à la création d'un capitalisme noir, parce qu'elle ne ferait que reproduire chez les Noirs les contradictions mêmes de la société globale blanche, DuBois a vu le premier que le racisme nord-américain, loin d'être le fait d'une sorte de destin naturel inexplicable, n'était que la conséquence, particulièrement visible chez les Noirs *mais universellement présente,* du refus d'appliquer les grands principes démocratiques aux rapports économiques de production et d'échanges [24]. La question des Noirs n'est ainsi que l'exemple le plus frappant de l'aspect meurtrier de cette contradiction dominante. DuBois a toujours cherché à combiner le nationalisme noir avec le socialisme et il a compris que les Noirs n'étaient opprimés racialement que parce qu'ils sont une richesse réelle et potentielle à exploiter économiquement. *L'oppression* raciale provient dans son essence et ses manifestations, non pas d'un malin génie ou d'un destin impénétrable, mais d'une exploitation économico-sociale nationale et internationale. Les théologiens noirs, qui ont tendance actuellement à mélanger les deux perspectives, feraient peut-être bien de méditer la leçon de DuBois.

Toutefois, parti du socialisme, DuBois est également l'homme de la contestation d'un marxisme vulgaire, aveugle aux contradictions raciales et, en général, à l'autonomie relative du facteur religieux et racial.

23. Dont il faut commencer par lire l'autobiographie : **The Autobiography of W. E. B. DUBOIS,** New York, International Publishers, 1968.
24. ALLEN, **op. cit.,** t. II, p. 94.

Toute sa vie, il a cherché à réunir marxisme et nationalisme culturel. Son article de 1933 *Marxisme et problème noir* témoigne de sa méfiance à l'égard d'un marxisme purement économiste et soutient que le *prolétariat* blanc est aussi complice du racisme que les capitalistes blancs : quand le racisme est en jeu, disait-il, les Blancs sont tous les mêmes [25]. Et il affirmait sa foi dans un *credo* écrit en 1904 :
« *Avant tout, j'ai foi dans la race noire, dans la pureté de son génie, l'humanité de son âme ; dans sa force au cœur de la douceur, dont cette terre agitée héritera.*
J'ai foi dans la fierté de la race et de la lignée, dans une fierté de soi si profonde qu'ele est plus forte que l'injustice commise contre nos semblables (...) » [26].

Pourtant, vers la fin de sa vie, DuBois se rapprochera à nouveau de ses origines socialistes et finira par adhérer au parti communiste américain. Enfin, troisième versant de cette vie mouvementée : le *panafricanisme.* DuBois avait conscience d'un lien très puissant, culturel et psychologique, entre les Noirs américains et les Africains ainsi que tous les pays du Tiers Monde en lutte pour leur indépendance. DuBois est le père du nationalisme africain, l'inspirateur de Nkrumah, le théoricien de la lutte globale unissant les peuples de couleur contre l'exploitation occidentale. C'est l'obscure et fondamentale solidarité de la *color line,* qui sera reprise par tous les interprètes noirs. Grâce au panafricanisme de DuBois, le mouvement nationaliste noir aux Etats-Unis a été en mesure d'interpréter sa lutte particulière comme l'une des manifestations des peuples du Tiers Monde contre ce que Allen appelle un « *colonialisme domestique* » [27]. Les Noirs d'Amérique, c'est le Tiers Monde au centre même de la citadelle du système dominant d'exploitation mondiale. L'espace de la lutte devient ainsi un *espace globalisé* — et pas seulement le combat d'une ethnie ou d'un groupe cherchant à obtenir sa part du gâteau. Le mouvement, d'abord essentiellement culturel, se transforme peu à peu, dans les années soixante, en un mouvement anticolonialiste et anti-impérialiste généralisé. Le peuple noir devient *pars pro toto,* symbole, point focal.

Sans DuBois, cette conscience nouvelle des *dimensions* réelles du problème ne serait jamais apparue avec une telle violence. Sans lui, il n'y aurait jamais eu de « tournant des années soixante ».

25. **Ibid.**, t. I, p. 99. Tout le passage sur DuBois (pp. 97-100) est à lire.
26. **Ibid.**, t. I, p. 98.
27. **Ibid.**, t. I, p. 8 (cf. pp. 7-26).

V

le tournant des années soixante et la naissance d'une théologie noire

Les années soixante [28] présentent une conjonction de facteurs qui aboutiront à une reprise violente du nationalisme et à la naissance, au sein des Eglises chrétiennes, de la théologie noire.

Très importante est d'abord la prise de conscience du fiasco presque total du Mouvement pour les droits civiques animé par le S.C.L.C. (Conférence des leaders chrétiens du Sud) et le C.O.R.E. (*Congress of Racial Equality*). La scission des radicaux du S.N.C.C. (Comité de coordination des étudiants non violents) provient de cette déception, de cette vive conscience d'avoir été, en définitive, *floués*. Le concept du *Black Power* naît au cours de l'été 1966 lors de la marche de Meredith ; Willie Ricks et Stokely Carmichael allaient en être les premiers théoriciens, en posant de front le problème du pouvoir et de l'autodéfense des communautés noires. Ce passage de la résistance non violente, au sein de la société blanche, à l'autodétermination économique et politique, reprenant les idées de Malcolm, de Garvey et de DuBois est connu. King, qui s'exprimait encore dans un langage « chrétien » assimilable à un commun dénominateur universel (*We shall overcome*), est désavoué au profit de la quête d'un langage autre, d'une contre-violence et d'un christianisme noir. C'est la *naissance* d'une théologie *noire,* par opposition à une théologie chrétienne *adaptée* à la mentalité noire et destinée en fait aux libéraux Blancs. C'est ce changement du destinataire du discours qui est le point décisif.

Le second facteur est la radicalisation générale des révoltes urbaines des « étés chauds » à partir de 1964, qui s'affirme au moment où les grands leaders tombent les uns après les autres, à commencer par Malcom en janvier 1965. La théologie noire naît de cette conscience du *génocide* qui croît à mesure que les héros se voient éliminés ou mis en prison. Carmichael et Williams sont contraints de s'exiler, tout comme Cleaver et tant d'autres. Rap Brown disparaît. Les meilleurs de la « nation noire » sont jetés en prison.

Le lieu du combat passe de la rue à la clandestinité et à la guérilla semi-organisée. C'est en prison que se forment la plupart des chefs du parti des *Black Panthers* qui naît en 1968. N'oublions pas que plus d'un tiers

28. Pour tout ce contexte, **Ibid.**, t. I, pp. 27-89.

des détenus des prisons américaines sont noirs, pour une population qui représente seulement 11 % du total des Etats-Unis[29]. La répression s'accentue, décimant la direction générale des Panthères. Au printemps 1970, tout est déjà fini et les images d'horreur de la révolte de la prison d'Attica (septembre 1971) concluent dans le sang de la répression l'épisode des étés chauds.

Enfin, le Vietnam apporte chaque jour la preuve de la permanence de la *color line* et de l'exploitation, par soldats interposés, de la colonie noire d'Amérique.

C'est sur cette toile de fond que Washington publie en 1964 sa *Black Religion ;* il est suivi en 1969 par James Cone et son *Black Power and Black Theology* ainsi que par Cleage et son *Black Messiah* ; puis Deotis publie son essai de 1971. Gardons-nous d'oublier que ce qui prime, dans ces premières tentatives, ce n'est pas seulement l'affirmation victorieuse d'une nouvelle conscience ; c'est aussi, et peut-être surtout, la réflexion sur la persistance d'une souffrance solitaire, sur la menace d'un lâchage général, sur la permanence d'une implacable répression. Car c'est lorsque les héros sont tombés et les espoirs déçus et contredits, c'est quand la réalité se fait encore plus obscure et menaçante, que naît une théologie du Second Esaïe, indissolublement cri d'espérance et aveu d'une question sans réponse.

la théodicée

En effet, le premier et le dernier mot de la théologie noire est sûrement moins celui d'une victoire que celui de l'aveu d'une permanente et inexplicable *menace.* Le souvenir du génocide est encore tellement présent et tellement énorme et la présence de la répression si évidente que la question théologique est, en fin de compte, moins celle de la libération que celle de la théodicée. Le soupçon s'insinue : « Dieu serait-il raciste ? ». Après Cleage et Cone, la théologie noire paraît ainsi s'orienter de plus en plus, avec les plus jeunes, Jones et Williams, vers une sorte d'existentialisme aux prises avec l'échec et l'absurde. Le problème du mal se repose à nouveau sous la pression de la *powerlessness,* impuissance et colère, frustration et manque, de tout un peuple. 11 %, c'est juste assez pour se faire entendre et juste insuffisant pour prendre une partie du pouvoir. Le langage des chiffres parle encore plus clairement que le nom des héros disparus.

29. Ibid., t. II, p. 117.

Or, s'il faut une souffrance rédemptrice et vicaire (King et Washington), pourquoi est-ce aux Noirs d'assumer pour l'éternité la figure du Serviteur souffrant ? S'ils souffrent justement, payant pour leurs infidélités au Messie noir (Cleage), qu'ont-ils fait exactement pour mériter un tel châtiment ? Et si la faute est rejetée sur l'injustice et la terreur blanches et si le combat pour la libération est l'unique issue (Cone), à quoi identifier concrètement dans l'histoire un tel mouvement, quand toutes les portes se referment les unes après les autres ? Ainsi, en dernière analyse, le problème des Noirs devient le problème de Dieu lui-même.

« *O Damné que je suis,*
O Damné que je suis,
O Damné que je suis,
Qui me délivrera ?
Je suis courbé sous le fardeau d'une malédiction,
Je suis courbé sous le fardeau d'une malédiction,
Je suis courbé sous le fardeau d'une malédiction,
Qui me délivrera ? »

La voix du sang des *Damnés de la Terre* crie jusqu'à Dieu : qui l'entendra ?

henry mottu

comme elle cause, la petite

Grand 'pa avait la peau noire et lisse. Longtemps, longtemps
avant qu'y-z-aient découvert qu' c'est beau d'être noir, il était déjà joli.
ses dents étaient blanches comme nacre et sa grande moustache
il aimait la rouler en pointe sur son bâton de cire noire[1].

les dimanches il s' pointait avec son costume bleu marine. large cravate
bleue aussi, plastron d' ch'mise emp'sé, et il s' pavanait jusqu'à l'église presbytérienne
où y n'arrêtait pas d' discuter pour savoir comment
dépenser tout l'argent qu' les Blancs donnaient aux missions.

la semaine, en salopette. Y travaillait à l'usine
Et puis, un jour, l' patron lui parlait sur un ton d' mépris. alors y foutait l' camp.
pour aller dans une autre usine. Y parlait syndicat avec les Noirs. alors
on l' mettait à la porte. en rentrant, y m'achetait quand même une boîte de couaie[2]
passque « fer », j' l' prononçais « fêou ».

grand 'pa était mon roi, pas besoin d'en avoir d'autre. quand
j'avais six ans mon grand 'pa était déjà savant. avait pas pu
faire d'études. « les Blancs n'avaient pas voulu » qu'y disait.
mais y faisait ses problem's d'algèbre, d'trigo, et y lisait l' Galloz[2]
et puis des livres de science. Y nous disait souvent, aux gosses,
qu'y avait pas d'Bon Dieu.

grand 'pa disait qu' j'étais douce comme le sucre d' son café. Oh non !
j'ai pas oublié grand 'pa.

le jour qu' la sirène hurlant est v'nue troubler not' partie d' ballon dans la rue
pour s'arrêter d'vant la maison. nous autres, les huit gosses, on a été dispersés
et on n' formait plus qu'un front inégal en travers d' la chaussée. avons vu deux
gros bonshommes blancs en uniformes blancs mais la nuque rouge fourrer
mon joli p'tit grand 'pa dans un truc qu'y-z-appellent camisole de force,
y l'ont entassé dans l'arrière d' leur fourgon à soulards déjà tout plein, ont sauté
au volant par-devant et s' sont éloignés en hurlant comme avant.
grand 'mman a pas bougé d'un pouce. son regard fier parut profond, souffrant, cave.
maman, immobile, pleurait doucement. et moi,
garçon manqué grimpeuse d'arbres, avec mes dix ans, j'ai essayé

1. Coquetterie d'un vieillard dont la moustache blanchit (N.D.T.).
2. Déformations phonétiques (couaie = craie, Galloz = Dalloz) dont la traduction s'inspire de la déformation du français dans le créole louisianais (N.D.T.).

de n'rien r'sentir. les larmes qui r'fusaient d' couler ont formé
un gros point serré fort en plein dans ma poitrine.

j'étais grande, j'avais pas peur, moi fille un peu garçon
alors j'ai chargé tout l' poids d' mes dix ans
sur mes grands pieds plats,
j'ai r'gagné, sans m' presser, l' milieu d' la rue
et j'ai crié d' tout's mes forces
« allez, engage l' ballon, p'tit merdeux ! »
Et la partie à r'pris.

traduit de l'américain — Poème inédit de

par Louis T. Achille — **delores williams**

prise de conscience des noirs et église noire

une interprétation historico-théologique

Le Pouvoir noir, c'est le pouvoir qu'a l'homme noir de se libérer de l'esclavage des Blancs, en faisant de sa couleur le moyen de sa libération. Enracinée dans leur histoire, la prise de conscience des Noirs les conduit à lutter contre les limites que les Blancs imposent à leur existence. Considéré à la lumière de la Bible, le combat des Noirs apparaît comme le symbole de la présence de Dieu en Amérique. L'Eglise de Jésus-Christ doit être une Eglise noire, une communauté qui adopte sans réserve le but de tous les opprimés. Il ne saurait y avoir d'Eglise blanche car Dieu ne peut être avec ceux qui oppriment.

Depuis que le Pouvoir noir est apparu et qu'il s'exprime de multiples façons dans la vie des Noirs, il n'est plus possible d'ignorer la minorité noire qui fait partie de la société américaine et qui était autrefois invisible. L'insurrection des années 1960 signifie que l'invisible est devenu visible, démontrant qu'il n'est pas vrai que l'Amérique comprenne une seule communauté, avec une seule et même destinée pour tous. De nouvelles voix se font entendre mettant en question le « rêve américain », cette réthorique qui parle de fraternité, d'égalité, du « pays des hommes libres » et de la « patrie des braves ». Les Noirs obligent cette société à tenir compte des *nouveaux Noirs,* ces hommes de couleur qui n'ont aucune intention de s'intégrer au caractère blanc de la culture actuelle et qui, au contraire, progressent résolument vers une nouvelle humanité, telle qu'elle est définie par les forces de libération de la communauté noire opprimée. Mon objectif est d'examiner cette nouvelle manifestation des Noirs, en m'efforçant d'analyser l'importance du fait d'être noire pour l'Eglise noire et en insistant particulièrement sur les implications théologiques de la présence des Noirs en Amérique.

Cet article est la traduction de « Black Conciousness and the Black Church : A Historical-Theological Interpretation », de James H. Cone, paru dans **The Annals of the American Academy of Political and Social Science** (387), Janv. 1970, pp. 49-55. Avec l'aimable autorisation de l'auteur et des **Annals.**

james h. cone

prise de conscience des noirs : une définition

La description la plus appropriée de cette nouvelle mentalité noire est peut-être le concept de *black consciousness* ou prise de conscience des Noirs, ce qui signifie que les Noirs se rendent compte de ce que représente leur qualité de Noirs dans le contexte des hommes blancs. Ils savent que leur couleur doit être la caractéristique par excellence de leur mouvement dans le monde, parce qu'elle est le symbole des limites imposées par les Blancs à l'existence des Noirs. Leur prise de conscience consiste à reconnaître que le statut social, économique et politique des Noirs d'Amérique est le résultat de l'incapacité des Blancs à tenir compte de la présence des gens de couleur.

La prise de conscience des Noirs est, pour l'homme noir, une prise de conscience de lui-même. Reconnaître la qualité de noir, c'est se reconnaître soi-même, et se reconnaître soi-même, c'est reconnaître d'autres hommes avec lesquels on se trouve en relation. C'est reconnaître le critère de l'acceptation et du refus dans les rencontres humaines. Prendre conscience de sa couleur signifie que l'homme noir sait que sa couleur est la raison de l'oppression qu'il subit, car il n'est pas possible d'expliquer la brutalité raciste des Blancs vis-à-vis de la communauté noire, si ce n'est en insistant sur la couleur des victimes.

Savoir pourquoi l'on est victime d'un traitement inhumain est seulement le premier pas vers la prise de conscience de soi-même. Le pas suivant est, pour un homme, d'établir une limite aux atteintes portées à sa qualité d'homme. Prendre conscience de soi-même, c'est se définir, et c'est dire à l'ennemi qu'il peut aller jusqu'à un certain point, mais pas plus loin. Il est impossible d'être un homme sans combattre les forces qui cherchent à détruire votre qualité d'être humain. Dans le contexte des Noirs, cela signifie que l'homme noir se rend compte que la conscience qu'il a de son existence l'oppose à ceux qui refusent de lui reconnaître sa qualité d'homme. La prise de conscience des Noirs, par conséquent, ne consiste pas seulement à connaître la cause de l'oppression des Noirs ; c'est aussi la volonté de l'homme noir de combattre cette cause. La prise de conscience des Noirs, c'est le Pouvoir noir, le pouvoir qu'a l'homme noir opprimé de se libérer de l'esclavage des Blancs, en considérant sa couleur noire comme l'élément primordial de sa qualité d'homme. C'est la possibilité d'être noir en dépit des Blancs, le courage d'affirmer son existence au milieu de la non-existence.

la prise de conscience des noirs et leur histoire

Pour saisir l'importance actuelle qu'a la prise de conscience des Noirs dans leur vie, il est nécessaire de chercher une définition qui tienne compte de l'histoire. Se connaître, c'est connaître son propre « moi » historique, et, pour les Noirs, cela implique des recherches portant sur les autres Noirs qui ont vécu dans un contexte historique semblable. Ce que nous sommes actuellement vient de ce que furent nos pères, de ce qu'ils dirent et firent dans une société blanche et raciste. C'est seulement en prenant sérieusement connaissance de ce que furent les réponses de nos pères aux contraintes qui leur étaient imposées, que nous pourrons arriver à savoir ce que devraient être nos réponses aux Blancs qui tiennent à poser des limites à l'existence des Noirs. Les oppresseurs ont tendance à ne tenir aucun compte de tous les événements passés qui sont défavorables à leur existence de dominateurs ; ils donnent ainsi l'impression que leur conception de l'homme est la seule au monde qui soit légitime. La prise de conscience des Noirs signifie qu'ils rejettent la conception des oppresseurs blancs en recréant la personnalité noire historique qui constitue une antithèse de tout ce qui est blanc. Cela consiste à reconnaître que nos sentiments concernant l'Amérique ne sont pas nouveaux, que leurs racines remontent à l'époque où les rebelles noirs préparèrent le monde à notre présence. Comme l'a dit Earl Ofari : « *Les radicaux noirs, tels que W. E. B. Dubois, William Trotter, Marcus Garvey, Malcolm X et Stokely Carmichael, n'ont fait qu'apporter des modifications à des fondements mis en place par les radicaux noirs qui les ont précédés* » [1]. Les radicaux noirs d'autrefois étaient des Noirs qui ne pouvaient se résoudre à l'esclavage et qui préféraient risquer la mort plutôt que d'accepter la conception européenne de l'être humain. Nat Turner, Denmark Vesey et Gabriel Prosser en sont d'éminents exemples. Ils mirent en pratique la parole de Martin Delany : « *Chaque peuple devrait tirer ses propres plans, réaliser ses propres idées, créer les événements de sa propre destinée — l'accomplissement de ses désirs* » [2].

La prise de conscience des Noirs n'a pas pris naissance lorsque Stokely Carmichael organisa le Pouvoir noir au printemps 1966. Elle prit naissance avec les bateaux d'esclaves, les agences de vente aux enchères et les insurrections. Elle a pris naissance lorsque les Blancs décidèrent que

1. Earl OFARI, « The roots of Black Radicalism », **Negro Digest**, août 1969, p. 18.
2. F.J. TAYLOR, « Save », **in** Alan RICHARDSON ed., **A Theological Word Book of the Bible**, New York, The Macmillan Company, 1960, p. 219.

les Noirs et leurs enfants devaient rester esclaves pendant toute leur vie. Il n'est pas pensable de réduire un peuple à l'esclavage à cause de la couleur de sa peau et de s'attendre à ce que ce peuple ne prenne pas conscience de cette couleur.

La prise de conscience des Noirs est cependant plus que la simple prise de conscience d'une couleur : elle implique qu'on se sert de cette couleur comme d'un moyen de libération. C'est bien là le sens de toutes les tentatives des Noirs de dire « oui » à tout ce que les Blancs considèrent comme mauvais, et « non » à leur conception du bien. Il ne suffit pas de remercier Dieu d'avoir fait de nous des hommes, encore faut-il, comme dirait Delany, le remercier d'avoir fait de nous des hommes *noirs*. Voilà ce que signifie la prise de conscience des Noirs, à la lumière de leur histoire.

la théologie noire et la prise de conscience des noirs

Quel rapport existe-t-il entre la prise de conscience des Noirs et la théologie ? Cette question nous oblige à considérer le rapport qui existe entre la personnalité d'un Noir et la foi biblique. Il n'est pas surprenant que la théologie des Blancs d'Amérique n'ait pas étudié ce rapport, car elle a poursuivi ses recherches théologiques en conservant un point de vue d'esclavagistes blancs. Les penseurs religieux blancs semblent ne pas avoir perçu la signification de la présence des Noirs en Amérique. Mais si nous voulons parler de Dieu, de son rôle dans l'histoire du monde, particulièrement en Amérique, la situation des Noirs est un symbole indispensable pour discerner l'action divine.

dieu et la libération

La perspective théologique qui décrit Dieu comme identifié, sans aucun doute possible, à la libération des opprimés, trouve son origine dans la révélation divine selon la Bible. D'après la Bible, la connaissance de Dieu n'est ni une communion mystique, ni une pensée abstraite et rationnelle ; c'est plutôt prendre conscience, par la foi, de l'action divine qui s'exerce dans l'histoire des hommes. Le Dieu de la Bible, c'est celui qui prend part à l'évolution historique vers la libération de l'homme ; le connaître, c'est savoir ce qu'il fait au cours des événements historiques, dans la mesure où ils concernent la libération des opprimés. Connaître Dieu, c'est le rencontrer au cours du processus historique de libération, dont on fait l'expérience dans la communauté des opprimés.

Dans la Bible, la révélation, l'histoire et la foi sont liées. La révélation concerne le fait que Dieu se fait connaître ; l'histoire est l'arène de la révélation divine ; la foi est la perspective qui permet à la communauté de discerner l'action divine. Donc, connaître Dieu, c'est avoir foi en lui. La foi est la rencontre de Dieu et de l'homme dans la situation historique de l'oppression ; dans cette rencontre, la communauté réduite à l'esclavage prend conscience que sa délivrance, c'est Dieu lui-même à l'œuvre dans l'histoire. Connaître Dieu, c'est connaître la réalité actuelle de l'oppression et la certitude de la libération.

Dans l'Ancien Testament, le thème de la libération se trouve au centre de la conception hébraïque de Dieu. A travers toute l'histoire juive, Dieu est celui qui agit au sein de l'histoire pour libérer Israël de l'oppression. C'est la signification de l'Exode d'Egypte, de l'Alliance du Sinaï, de la conquête et de l'installation en Palestine, du Royaume uni et de ses divisions, de l'apparition des grands prophètes et du retour de la captivité de Babylone. C'est aussi pour cette raison que le salut, dans l'Ancien Testament, est en rapport, fondamentalement, avec la « *victoire dans les combats* » (1 S 14, 45). « *Celui qui a besoin d'être sauvé, c'est celui qui a été menacé ou opprimé ; son salut, c'est d'être délivré du danger et de la tyrannie, ou bien d'être secouru en face d'un péril imminent* (1 S 4, 3 ; 7, 8 ; 9, 16). *Sauver un autre homme, c'est lui communiquer la force puissante dont on dispose* (Jb 26, 2), *lui permettre de conserver la force nécessaire* »[3]. Le Sauveur d'Israël est Dieu lui-même, dont la puissance souveraine dirige le cours de l'histoire humaine, libérant les opprimés du joug de leurs oppresseurs.

Dans le Nouveau Testament, le thème de la libération est présent dans l'apparition de Jésus-Christ, Dieu incarné, qui se charge de la condition des opprimés, pour que tous les hommes puissent être tels que Dieu a voulu qu'ils soient. Il est le Libérateur par excellence ; il révèle non seulement qui est Dieu et ce qu'il fait, mais aussi qui nous sommes et ce que nous devons faire en ce qui concerne l'oppression des hommes. Il n'est pas possible de le rencontrer et de continuer à tolérer la captivité des hommes. C'est pourquoi Paul dit : « *C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés* » (Ga 5, 1). L'homme libre, c'est celui qui se rebelle contre les fausses autorités et les réduit à la condition qu'elles méritent. L'Evangile du Christ est la bonne nouvelle de la libération pour ceux qui subissent l'asservissement des hommes.

3. **Ibid.**, p. 21.

la prise de conscience des noirs et l'évangile

Si l'Evangile est avant tout la bonne nouvelle de la libération des opprimés, alors l'évaluation théologique de la présence de Dieu en Amérique doit prendre comme point de départ la condition des Noirs. C'est seulement par une analyse sur Dieu, tel qu'il se révèle dans la lutte pour la libération des Noirs, que nous pouvons arriver à connaître le Dieu qui s'est révélé à nous en Jésus-Christ. Toute autre manière de connaître Dieu, dans le meilleur des cas, est un non-sens ; dans le pire des cas, c'est un blasphème.

La présence des Noirs en Amérique est donc la présence symbolique de Dieu et de sa justice pour *tous* les opprimés du pays. Etudier la théologie, c'est adopter la perspective noire dans laquelle toutes les formes de pensée religieuses et non religieuses sont redéfinies à la lumière de la libération des opprimés. J'ai appelé cette théologie la « théologie noire » [4].

Qu'est-ce que la théologie noire ? C'est celle qui naît de la nécessité d'exprimer la signification de la présence noire dans un monde blanc hostile. Elle est représentative des Noirs qui réfléchissent dans un esprit religieux sur leur expérience vécue, en essayant de préciser le rapport qu'il y a entre l'Evangile et leur propre existence. C'est un état d'âme, un sentiment qui s'empare d'un peuple lorsqu'il réalise que le monde n'est pas ce qu'il souhaite qu'il soit. Les Blancs sont cruels, déréglés et violents dans leurs rapports avec les Noirs. Etudier la théologie du point de vue de la théologie noire, cela signifie mettre ses facultés mentales et émotionnelles au service de la masse des opprimés pour qu'ils puissent apprendre quelle est la cause de leur humiliation et quel en est le remède.

De façon plus spécifique, la théologie noire est l'explication théologique de la couleur noire du peuple noir. Sa tâche est « *d'analyser la condition des Noirs à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, dans le seul but de créer une compréhension nouvelle de leur dignité chez les Noirs eux-mêmes et de développer en eux la qualité d'âme nécessaire pour détruire le racisme des Blancs* » [5].

Cela signifie que la théologie noire est révolutionnaire dans sa manière de voir les choses. Elle croit que les Noirs seront délivrés de l'oppression

4. Cf. James H. CONE, **Black Theology and Black Power**, New York, Seabury Press, 1969.
5. **Ibid.**, p. 117.

non pas lorsque les Blancs décideront de les « aimer », mais seulement lorsque les Noirs décideront que les oppresseurs sont allés trop loin. Il faut faire quelque chose dans ce sens ! Le but de la théologie noire est de placer dans une perspective chrétienne les actions qu'entreprennent les Noirs en vue d'obtenir leur libération, mettant en évidence le fait que le Christ lui-même prend part à la lutte des Noirs pour la liberté. Voilà ce que signifie la théologie noire.

la prise de conscience des noirs et l'église noire

Si la prise de conscience des Noirs est le développement de la foi biblique — Jésus s'identifiant aux opprimés — quel est le rôle de l'Eglise et, en particulier, de l'Eglise noire ? Dans l'abstrait, l'Eglise du Christ c'est le peuple de Dieu, la communauté qui vit avec le Christ ressuscité, fondement de sa foi. Dans la pratique, c'est la communauté de ceux qui souffrent dans n'importe quelle société, et qui vivent sur le fondement d'une libération véritable en laquelle ils croient, même si celle-ci n'est pas une vérité reconnue par la classe dirigeante. L'Eglise, c'est cette communauté-là qui refuse d'accepter les choses telles qu'elles sont et qui s'insurge indéfiniment contre l'humiliation et l'oppression de l'homme. C'est la communauté à travers laquelle l'Opprimé par excellence a voulu faire connaître sa volonté au monde. C'est une communauté de libération dont la tâche principale est de traduire de façon visible aux yeux du monde les intentions de Dieu pour l'homme. Il n'est pas possible d'être pour Christ sans être pour son peuple, celui des opprimés et des indésirables.

Rapprochant cette thèse de notre situation actuelle en Amérique, la théologie noire affirme que l'Eglise du Grand Opprimé doit être une Eglise noire, une communauté qui adopte sans réserve les buts de tous les opprimés tels qu'ils sont représentés par la condition des Noirs. Il ne saurait y avoir une Eglise *blanche,* parce que la conception des Blancs est l'œuvre de celui qui cherche à détruire l'humanité en imposant aux hommes de fausses idéologies à propos de la race. L'Eglise du Christ doit être noire, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas perdre de vue la réalité de la détresse des hommes, ni ce que cette détresse signifie pour les gens de couleur au sein d'une société de Blancs.

Les Eglises noires de diverses confessions ont témoigné des possibilités que représente la couleur des Noirs, lorsqu'ils ont considéré cette couleur comme le symbole de la libération de l'homme. Alors que les Eglises officielles des Blancs faisaient patte de velours, trouvaient des com-

promis, étaient résignées sur la question de l'oppression des Noirs, l'apparition des Eglises noires en Amérique au XVIII[e] et au XIX[e] siècles représentait un peuple opprimé affrontant les brutales réalités du monde. Ces premiers tenants de la religion savaient que le monde n'était pas ce qu'il aurait dû être et que son imperfection, c'était l'oppression des Noirs par les Blancs. Voyant les choses de cette manière, ils lancèrent un défi à l'« unité » de l'Eglise, refusant de sanctionner du point de vue religieux une organisation sociale du monde contraire à la volonté de Dieu. En un temps où le fait de revendiquer la couleur noire faisait de la mort une possibilité terriblement actuelle, ils dirent « non » à la couleur blanche et « oui » à la couleur noire. La revendication de la couleur noire était présente non seulement dans la couleur des gens qui se trouvaient réunis mais encore dans les noms qu'ils choisirent pour désigner leurs institutions : Eglise épiscopale méthodiste *africaine,* Eglise épiscopale méthodiste *africaine* de Sion, Eglise méthodiste des gens de *couleur,* etc.

Ainsi que nous l'apprend la Bible, le nom d'une personne ou d'une institution ne doit pas être pris à la légère. Il contient à la fois une définition, un style et une raison d'être. Nommer quelque chose, c'est limiter ce quelque chose, le situer, et préciser l'importance de sa présence dans le monde. Donc, lorsque les Noirs employaient presque toujours le mot « africain » pour définir leurs communautés religieuses, ils exprimaient partiellement leur manière de voir le monde et, dans ce monde, l'action de Dieu. S'ils jugeaient important de préciser la signification de leur communauté spirituelle en insistant sur leur identité raciale, cela voulait dire qu'ils croyaient que le Dieu de Jésus-Christ les rencontrait au cœur même de leur existence d'hommes *noirs* ; sans cela, le Dieu de Jésus-Christ se trouverait exclu de la réalité telle qu'ils l'appréhendent. De deux choses l'une : ou bien Dieu est engagé dans la condition des Noirs, participant à leur libération ; ou bien c'est un assassin et un menteur. C'est là probablement ce que pensait le Pasteur Nathaniel Paul lorsqu'il déclarait :

« Le progrès de l'émancipation... est... certain. Il est certain, parce que ce Dieu qui a créé toutes les nations humaines d'un même sang et dont on dit qu'il ne fait pas acception des personnes, l'a décidé ainsi... Si je croyais que la situation actuelle devait se prolonger indéfiniment, et qu'il serait permis à l'homme, jusqu'à la fin des temps, d'usurper impunément la même autorité illégitime sur ses semblables, je... tournerais en ridicule la religion du Sauveur du monde... Je considèrerais ma Bible

comme un recueil de fables mensongères et trompeuses et je la livrerais aux flammes. J'irais même plus loin : je me déclarerais immédiatement athée et je nierais l'existence du Dieu saint »[6].

Malheureusement, l'Eglise noire d'après la guère civile n'a pas su conserver le zèle de ses pères. Elle s'est fourvoyée dans des compromis, consolant et apaisant les Noirs qui subissaient de nouvelles formes d'oppression de la part des Blancs. La majorité de ses dirigeants abandonnèrent l'idée de l'importance de la couleur noire, prétendant que la religion se rapportait fondamentalement à la vie future, — réalité paradisiaque dont personne, maintenant, ne se soucie plus, excepté peut-être quelques prédicateurs qui s'en servent pour priver les opprimés du peu d'argent dont ils disposent.

Cette critique de l'Eglise noire n'est pas présentée dans le but de faire oublier la signification même de cette Eglise dans la nouvelle phase actuelle, celle de l'apparition de la révolution noire. Certains « Noirs ultras » écartent l'Eglise noire, mais je leur rappelle qu'il ne peut pas y avoir de révolution sans la masse et que la masse des Noirs se trouve dans les Eglises. Je ne crois pas que l'esclavage soit le destin de l'homme. Dans un cadre idéologique approprié (encore peu défini mais que nous, les Noirs, sommes en train d'élaborer) et dans des circonstances politiques favorables, la solution du suicide étant exclue, tous ceux qui sont réduits à l'esclavage prendront ce qui leur revient. L'Eglise se propose d'apporter l'aspect religieux inhérent à tous les combats pour la liberté. Aussi la critique faite par la théologie noire de l'Eglise noire d'après la guerre civile n'est-elle pas une mise à l'écart ; c'est un appel à faire face à la réalité, pour que l'Eglise puisse évoluer dans la direction indiquée par ses « pères ».

Garvey dans les années 1920, les Musulmans noirs dans le années 1930, Powell dans les années 1940, King dans les années 1950 et Malcolm X dans les années 1960, ont milité pour rappeler à l'Eglise noire le rôle qu'elle devrait avoir dans la société. Toute Eglise qui n'insiste pas sur le fait que la libération des Noirs est, pour elle, la seule raison d'être, renie le Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et se range du côté de l'Antéchrist. Il est significatif que les Noirs appartenant à des Eglises de Blancs partagent ce point de vue, et que les laïcs noirs dans les Eglises dites noires commencent à insister pour que leurs dirigeants agissent en accord avec

6. Cité dans B.E. MAYS, **The Negro's God,** New York, Atheneum, 1968, p. 42.

eux ou qu'ils quittent leur poste. Ces deux groupes prennent des décisions qui concernent le monde et leurs compatriotes, avec leurs souhaits et leurs besoins ; ils sont résolus à réformer les institutions existantes dans la perspective de la libération des Noirs, ou à les détruire.

Les dirigeants des Eglises noires traditionnelles sont particulièrement sensibles sur ce point. Ils ont été habitués à considérer leurs Eglises comme ayant toujours été noires. Comment, en Amérique, pourrions-nous jamais l'oublier ? Mais ce que l'on fait actuellement comprendre à l'Eglise noire, c'est que le fait d'être noire prend un sens nouveau, qu'il représente plus que la couleur de la peau. Il signifie qu'on partage la condition de ceux qui sont opprimés et qu'on participe à leur libération. Si l'Eglise noire ne reconsidère pas son existence présente à la lumière du combat mené par ses pères qui luttèrent, au mépris de la mort, pour mettre fin à l'esclavage, le jugement de Dieu s'abattra sur elle, en la personne de ceux qui affirment avec le Frère Eldridge Cleaver :

« *Nous aurons notre qualité d'homme. Nous l'aurons, sinon la terre sera dévastée par les efforts que nous ferons pour la conquérir* » [7].

traduit de l'américain
par Edouard Blancy

james h. cone

7. Eldridge Cleaver, **Soul on Ice,** New York, Mc Graw-Hill, 1968, p. 61 (trad. fr., **Un noir à l'ombre,** Paris, Seuil, 1972).

le dieu de l'homme noir

Dans les pages qui précèdent immédiatement le texte dont on trouvera ci-dessous la traduction, J. Deotis Roberts a notamment rappelé l'insistance avec laquelle la théologie noire affirmait la bonté de la création, aussi bien celle de la nature que de l'homme. L'affirmation de la bonté des biens matériels prend une signification particulière pour un peuple auquel ces biens ont été refusés, et celle de la création de l'homme à l'image de Dieu enracine l'humanité des Noirs, niée au sein d'une société raciste blanche, dans le projet même de Dieu. Ce sont là des paroles de foi qui ont aidé les Noirs à vivre sous l'oppression et qui nourrissent l'espoir de leur libération. C'est ce même Dieu créateur que la théologie noire reconnait, ainsi que l'exprime le texte ici traduit, comme un Dieu qui est inséparablement *un Dieu d'amour et de toute-puissance. Mais si tel est Dieu, pourquoi le peuple noir souffre-t-il ?*

A l'encontre de ceux qui parlent tant de l'absence et du silence de Dieu, c'est un miracle de grâce que les Noirs aient toujours eu tant à dire sur la présence de Dieu. Les théologiens de l'« évolution »[1] et les théologiens de la mort de Dieu ont en commun d'avoir perdu le sens de la transcendance de la nature divine. Pour beaucoup de chrétiens, les cieux sont vides. Le Dieu de la Bible, qui est à la fois transcendant et immanent, est *absent* ou *silencieux.* La compréhension de Dieu qui est « *folie pour les Grecs* » mais « *puissance et sagesse* » pour les chrétiens noirs se maintient encore. Je crois que la raison pour laquelle ce paradoxe n'a pas été mis en cause est la nécessité absolue pour la foi des Noirs de voir clairement que la présence de Dieu va de pair avec son activité pour la réalisation de la justice et de l'égalité dans les affaires humaines. Ceux qui sont devenus « adultes » et qui peuvent jouir de leurs propres forces indépendamment de l'action divine peuvent ne pas exiger avec autant d'insistance

1. La **process theology** désigne tout un courant de pensée inauguré par A. N. Whitehead (1861-1947) et selon lequel un processus évolutif se déploie dans le monde et en Dieu (N. D. T.).

Les sous-titres sont de notre rédaction.

ce Dieu de la foi, Dieu qui se révèle proche et lointain, absolu et relatif. Même le Dieu qui réalise des miracles, le Dieu des interstices, ne s'évanouit pas pour le Noir et l'opprimé dans une société blanche et raciste. Presque chaque jour, il se produit dans l'expérience du Noir chrétien quelque chose qui le fait éclater en action de grâces : « *Merci, Seigneur !* » La souffrance et la tragédie font souvent surgir l'expression : « *Seigneur, prends pitié !* ».

En vue de croire, les Noirs sont aidés par la présence et l'action d'un Dieu qui est à la fois bienveillant et provident. Il est important qu'il soit transcendant, qu'il soit la norme ultime de la vérité, la sainteté, l'amour, la bonté, la sagesse. Un Dieu frappé de relativité dans ces magnifiques attributs moraux serait un objet d'indifférence pour un peuple qui est victime des copies médiocres et hypocrites que l'on trouve de ces attributs chez les Blancs soi-disant chrétiens et pratiquants. Le Noir chrétien doit croire dans l'existence du Meilleur, c'est-à-dire en Dieu le Père de Jésus le Christ par lequel Dieu se révèle lui-même dans la chair comme « *la voie, la vérité, la vie* ».

Puisque la théologie noire s'adresse à un peuple sans pouvoir, à un peuple qui cherche le pouvoir noir pour se libérer de la domination oppressive du pouvoir blanc, la question de la toute-puissance de Dieu est d'une importance cruciale. Certains penseurs religieux sont prêts à sacrifier une partie du pouvoir de Dieu au profit de sa bonté infinie. L'idée d'un Dieu impuissant n'est pas très attirante pour un peuple qui cherche le pouvoir noir afin de choisir son propre destin. Ce qui est nécessaire pour inspirer la foi des opprimés sous la domination continue de l'oppresseur, c'est la croyance en un Dieu tout-puissant capable de promettre la victoire ultime du bien et la défaite du mal et de l'injustice. Le Dieu de la Bible, le Dieu de Jésus est un tel Dieu.

le dieu africain

Dans l'Afrique de l'Ouest, le Dieu d'en-haut était un esprit créateur, mais également un Dieu « déiste ». Il était très éloigné des expériences de la tribu. Le Dieu d'en-haut ne manquait pas de pouvoir, mais il était oisif et transcendant. Il était, en général, indifférent aux événements qui se produisaient quotidiennement dans la vie des villageois. Le Dieu d'en-haut vivait dans le ciel, généralement sans intérêt et sans passion pour la souffrance terrestre de ses adorateurs. Les Africains et les Afro-Américains sont des peuples profondément religieux. En Afrique, la religion est associée au culte de la nature et des ancêtres. Les Africains vivent au

milieu des divinités. Il n'est pas surprenant que des idoles et l'incarnation d'esprits mineurs remplissent le vide créé par le Dieu absent. L'esclave noir, seul, abandonné, sans famille, rejeté, exploité, totalement démuni dans un pays étranger, a besoin d'un ami divin. Doté d'un « esprit oriental », le Dieu biblique répond à ce besoin ressenti. Le témoignage de la Bible affirme à la fois la *distance* et la *proximité* de Dieu. Le Dieu de la Bible possède tous les nobles attributs du Dieu d'en-haut africain mais, de plus, « *il est plus près de l'homme que sa propre respiration et plus proche que ses mains ou ses pieds* ». Il est le Créateur. Il est aussi le Dieu provident qui est présent de façon salvatrice. Le Dieu de l'Exode, le Dieu de l'exil, le Dieu des prophètes de la justice sociale, le Dieu de Jésus a une attirance particulière pour ce peuple de l'esclavage. Dieu n'est pas purement et simplement présent, il est *présent avec puissance.* Le prédicateur noir trouve le livre de Daniel extrêmement attirant. Même si Dieu veut agir contrairement à la volonté humaine, comme dans le cas de Shadrak, Méshak et Abed Nego dans le livre de Daniel, l'honnêteté morale et la capacité de Dieu ne sont pas mises en cause. Telle est la confiance que les Noirs ont mise dans le Dieu de la Bible. Cette foi a nourri et soutenu le peuple noir. Elle a donné un sens à leur existence désespérée et constitué un moyen de survie physique et psychologique. Le passage ci-dessous est la réaction des trois enfants évoqués plus haut lorsqu'ils sont menacés par Nabuchodonosor d'être jetés dans la fournaise de feu, réaction proche de la foi et de la compréhension de Dieu qui furent celles des Noirs dans le feu de l'oppression :

« *Si notre Dieu, celui que nous servons, est capable de nous délivrer de la fournaise de feu ardent et de ta main, ô Roi, il nous délivrera ; et, s'il ne le fait pas, sache, ô Roi, que nous ne servirons pas ton dieu, ni n'adorerons la statue d'or que tu as élevée* » (Dn 3, 17-18).

bonté absolue et toute-puissance

La toute-puissance est un attribut précieux de Dieu pour les Noirs ; pour eux la bonté impuissante a peu d'attirance. Comme Pascal nous l'a enseigné, la foi doit attirer « les raisons du cœur » aussi bien que « les raisons de l'intelligence ». Je pense qu'un Dieu absolu à la fois en pouvoir et en bonté a du sens pour les Noirs. La bonté absolue est aussi importante que le pouvoir absolu. Le pouvoir absolu donne l'assurance du triomphe final du bien ; mais la bonté absolue nous donne l'assurance qu'il n'y aura pas d'abus du pouvoir absolu. Alors que la

bonté est une valeur intrinsèque, le pouvoir est une valeur instrumentale. Dieu est manifeste dans ce que H. H. Farmer appelle « *la bonté de Dieu* ». Le pouvoir est le moyen par lequel l'excellence de cette bonté se manifeste dans la vie humaine et dans l'histoire.

Dieu est amour ; l'amour est Dieu. Certains arguent que la différence entre l'amour qui est en Dieu et l'amour qui est dans le meilleur des hommes n'est pas seulement une différence de degré, mais une différence de nature. Mais si nous voulons parler de façon signifiante d'un attribut de Dieu, il doit y avoir une certaine approximation analogique avec notre propre expérience. Sans cela, la « *distinction qualitative infinie* » de Kierkegaard se maintient. Seul reste le saut aveugle de la foi. Je pense avec D. M. Baillie que même les paradoxes de la foi contiennent une certaine analogie qui permet le contact avec notre humanité dans son expression la meilleure et la plus élevée. L'amour de Dieu est assurément « un amour divin, dépassant tout amour », mais nous avons une « approche » de cet amour grâce aux personnes les meilleures que nous avons connues. Bien que son expression ait toujours été imparfaite, nous avons reconnu cet amour de quelque façon, et le meilleur de notre nature y a répondu. Il est plus facile de décrire ce que fait l'amour que de définir ce qu'il signifie. Il guérit la rupture entre les hommes, il triomphe de l'aliénation, il rassemble le peuple, il réconcilie. L'amour est compassion. L'amour suppose le respect de soi. Il prend réellement en considération la dignité des autres. Dieu est amour ; l'amour est Dieu. Le don indescriptible de Dieu en vue de la réconciliation des pécheurs avec lui est un témoignage de la mesure sans limite de l'amour de Dieu. La grâce salvatrice de Dieu nous vient sous la forme de son amour qui se donne. Il est presque impossible d'exprimer la signification d'un tel amour à des gens qui n'aiment pas et qui n'en veulent pas. C'est une expérience « sanctifiante » que de recevoir un tel amour.

Mais l'amour est souvent crucifié. Le fait que la Croix soit le symbole suprême de la foi chrétienne doit être considéré sérieusement. Les pécheurs refusent de tolérer la présence de l'amour. Les Noirs ont porté trop de croix pour avoir des notions romantiques sur le risque de l'amour. La souffrance et le rejet ont été leur lot. La droiture ou la justice de Dieu accompagne l'amour comme attribut de Dieu. L'homme se trouve lui-même dans une situation politique où tendre à réaliser la justice est un préalable à l'expression de l'amour. Dieu n'est pas seulement l'Esprit créateur, un Père aimant, il est également le Seigneur de l'histoire. En tant que Dieu provident, il a établi un projet de maî-

trise de l'histoire qui doit se réaliser. Par « justice », nous ne voulons pas dire l'« égalité » au sens où les Noirs sont supposés remplir certaines conditions établies par les Blancs pour être admis dans le courant dominé par les Blancs. Justice signifie justice selon la loi ou le droit naturel. La justice, alors, au sens de l'équité, implique un droit donné par Dieu à l'homme noir en vue d'être accepté avec dignité comme un homme avec tous les droits et les privilèges des autres hommes.

l'amour souffrant

[...] L'expérience du mal dans un monde créé et guidé par un Dieu parfaitement bon et tout-puissant pose un sérieux problème à la théologie chrétienne. Si nous posons des limites à la bonté et à la toute-puissance de Dieu, nous pouvons mettre ailleurs qu'en lui la responsabilité de l'existence du mal. Si Dieu est limité dans sa bonté, on peut expliquer le mal par cette imperfection. Si on conçoit un Dieu fini, le mal peut s'expliquer par une volonté contraire. La théologie noire qui réfléchit sur le fait d'être noir dans une société blanche et raciste doit maintenir de toute nécessité, comme nous l'avons vu, la bonté parfaite et la toute-puissance de Dieu. Bien plus, ceci est cohérent avec notre compréhension de la révélation de Dieu. Face à un tel problème pour la raison, on pourrait immédiatement suggérer un saut aveugle dans la foi. Ceci pourrait bien être la solution « religieuse », mais la théologie requiert une réflexion sur l'expérience.

Peu d'efforts sont nécessaires à un Noir conscient de l'expérience noire de l'oppression dans ce pays, pour apprécier à sa juste valeur le problème de Job. Il n'est pas étonnant que les prédicateurs noirs aient prêché à leurs ouailles si souvent et de façon si pleine de sens à partir du livre de Job. Les questions de l'existence noire surgissent de ce livre avec profondeur. Mais ce n'est pas le seul endroit dans la Bible où ces questions sont soulevées. Habaquq écrit : « *Jusques à quand, Seigneur, appellerai-je au secours sans que tu écoutes, crierai-je vers toi :* A la violence ! *sans que tu délivres ? Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité et regardes-tu l'oppression ? Je ne vois que rapine et violence, c'est la dispute et la discorde sévit ! Aussi la loi se meurt, plus jamais le droit ne paraît ! Oui, l'impie traque le juste, aussi ne paraît plus qu'un droit fléchi !* » (Ha. 1, 2-4).

Dans la Bible, il y a beaucoup d'exemples de ce cri de désespoir face à la violence et à la souffrance. Même Notre-Seigneur s'écrie sur la

Croix : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » C'est un cri très humain et une telle angoisse est omniprésente chez le peuple noir. Les questions concernant la souffrance des bons et la prospérité des méchants, la souffrance imméritée et les questions de cette nature sont courantes chez les noirs. J'ai entendu récemment une femme noire dire : « *J'ai donné ma vie à Dieu et je promets de le servir même si cela fait mal* ». A ce moment-là nous revenions de l'hôpital où son plus jeune fils était couché, sérieusement malade. Mais cette chrétienne noire pouvait apprécier pleinement les beautés de la création de Dieu. Je l'ai entendu dire à ma femme cette parole, quand nous allions en voiture à la campagne un jour d'automne alors que la forêt brillait de multiples splendeurs : « *Avec cet arbre, Dieu a fait un travail magnifique* ». Quand elle regardait un grand arbre planté au milieu de nombreux autres arbres et admirait sa beauté, Dieu devenait pour elle l'artiste divin. C'est une femme noire dans sa maturité, d'un niveau d'instruction limité, mais dotée d'une foi profonde qui l'a conduite à travers « *la multitude des dangers, des peines et des pièges* ». C'est une foi qui apprécie Dieu en tant qu'Esprit créateur. Mais en même temps c'est une foi au Dieu de l'amour souffrant, « *une foi qui ne sombrera pas, même si elle est pressée par de nombreux ennemis* ».

Job était considéré comme un homme bon, un homme de parfaite droiture morale. Dieu lui-même a donné son approbation à la vie de Job. Soudain, Job perd tous ses biens, y compris ses enfants. Sa femme qui n'a été épargnée apparemment que pour le torturer lui suggère de « *maudire Dieu et mourir* ». Ses amis, venus se lamenter et le réconforter, offrent leurs conseils. Ils partageaient la croyance générale selon laquelle Job « récoltait ce qu'il avait semé ». Il y avait une relation de cause à effet entre le mal et la souffrance. C'était une tentative pour rendre compréhensible la souffrance de Job, établir sa cause et décharger Dieu de toute responsabilité en la matière. Dieu comme juge, comme punisseur du malfaisant a tous les droits pour rendre justice dans de tels cas. Mais le drame de Job va plus loin car il souligne que Job est un homme juste, que son extrême souffrance est imméritée et que son explication est au delà de la compréhension humaine. La fin heureuse du drame de Job semble anticiper Hollywood, encore que la mort tragique de beaucoup des stars les plus fascinantes d'Hollywood démente ce thème dans la vie réelle. Les fins tragiques du théâtre de l'absurde en Occident et du drame japonais en Orient sont plus proches de la vie réelle. Mais c'est la solution théologique fournie par le problème de Job qui a inspiré le prédicateur noir et le chrétien noir.

d'où vient le mal ?

Le travail, l'esclavage et la souffrance entraînés par l'oppression du peuple noir sont des variations sur le même thème : la souffrance, la souffrance imméritée dans un monde où le Dieu de l'amour absolu et de la toute-puissance est créateur, rédempteur et juge. Si Dieu est le Créateur de toutes choses, s'il a créé le monde *ex nihilo,* s'il perçoit que ce qu'il a créé est bon, d'où vient le mal ? Même si nous acceptons l'existence du mal comme un fait inexpliqué et décidons de vivre avec lui, alors pourquoi Dieu n'y met-il pas fin ? Pourquoi un Dieu juste, tout-puissant, bienveillant et provident semble-t-il permettre au mal de persister ? Il semblerait que sa bonté devrait rendre le mal intolérable et que sa puissance devrait le conduire à l'éliminer. Et cependant, le combat contre le mal continue et « semble être un combat *réel* ».

L'approche négative qui consiste à dire que ceux qui ne croient pas en un Dieu semblable au nôtre ont à expliquer l'existence du bien, est peut-être réconfortante mais n'est pas très utile. La solution qui voit dans les péchés la cause de toutes les souffrances se heurte au fait qu'un homme corrompu, violant le droit, puisse réussir si bien dans la vie. Il est difficile de penser que la souffrance soit une sorte de châtiment quand on constate que, parmi nos connaissances, ce sont souvent les gens les meilleurs qui souffrent le plus, tandis que ceux qui mériteraient un tel châtiment semblent y échapper. Pourquoi une répartition aussi inégale quand on sait que le responsable est non seulement tout amour mais aussi toute sagesse ? Cela se complique quand on prend en compte l'expérience des Noirs et que l'on constate en plus que, dans nos relations, certaines personnes parmi les *meilleures* sont noires, et certaines parmi les *pires* sont blanches. L'inverse est également le cas, mais pourquoi tous les Noirs doivent-ils souffrir comme ils le font ? La question demeure entière. Dire que le mal est un bien partiel, qu'il ne pose question qu'en raison de notre compréhension imparfaite, qu'il ne serait pas un problème si nous pouvions voir la totalité de l'expérience dans la perspective de Dieu, ne tient pas non plus. Nous avons souligné à plusieurs reprises que les Noirs ne sont ni meilleurs ni pires que les Blancs ; en conséquence, toute explication qui ne rend pas compréhensible la répartition inégale des souffrances telle que l'expérimente le peuple noir ne lui est pas utile. Souligner que l'homme est dans la nature, qu'il vit en même temps dans deux mondes et que ce qui lui arrive comme être physique n'a rien à voir avec sa condition morale ou spirituelle, peut expliquer une certaine souffrance physique. Nous savons

que des gens qui commettent des abus physiques et moraux dans leur jeunesse peuvent en souffrir plus tard, même si une expérience de conversion les a conduits à une vie chrétienne fervente. Nous savons aussi que beaucoup de mauvais usages de l'ordre naturel, qui conduisent à des maux naturels, sont liés à un mal moral perpétré par des hommes de convoitise. C'est ce que signifient le « Jour de la terre » et la naissance de la théologie écologique [2]. Mais le pourquoi de l'esclavage, de la souffrance générale des hommes à la peau noire simplement parce qu'ils sont noirs et l'incapacité de triompher de cette souffrance imméritée plus d'un siècle après la proclamation de l'émancipation demeurent pour le peuple noir une énigme au cœur d'un mystère.

Il n'est pas étonnant, alors, que la foi d'enfant avec laquelle Job a répondu ait tant de sens pour notre race souffrante. Les mots de Job sont les nôtres : « *Si je crie à la violence, pas de réponse ; si j'en appelle, point de jugement. Il a dressé sur ma route un mur infranchissable, mis des ténèbres sur mes sèntiers. Il m'a dépouillé de ma gloire, il a ôté la couronne de ma tête* » (Jb 19, 7-9). En dépit de tout Job confesse : « *Je sais que mon rédempteur est vivant* » (Jb 19, 25). Il fera confiance à Dieu même s'il prend sa vie car ce que Dieu donne, il peut aussi le prendre. La réponse de Job, c'est que la volonté de Dieu transcende la compréhension humaine. « *Mais la sagesse d'où provient-elle ? Où se trouve-t-elle l'intelligence ? L'homme en ignore le chemin, on ne la découvre pas sur la terre des vivants* » (Jb 28, 12-13). Mais selon Job, « *Dieu seul en a discerné le chemin et connu, lui, où elle se trouve. Car il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout ce qui est sous les cieux. Lorsqu'il voulut donner du poids au vent, jauger les eaux avec une mesure... Puis il dit à l'homme :* la crainte du Seigneur, voilà la sagesse ; fuir le mal, voilà l'intelligence » (Job 28, 23-25. 28).

Cette foi d'enfant est actuellement la meilleure réponse que nous ayons à l'expérience de la souffrance dans l'Ancien Testament. Aller plus loin dans la compréhension chrétienne nécessiterait de pénétrer dans l'événement de la croix et de la résurrection. Cela est fait ailleurs. Ce que nous avons essayé de montrer est le fondement biblique grâce auquel l'expérience de la souffrance se rattache à la foi en un Dieu qui est créateur, rédempteur et juge. C'est une foi d'enfant, mais ce n'est pas

2. Les mouvements écologiques américains ont lancé un Jour de la terre **(Earth Day)** pour faire connaître leur action et populariser le thème de la défense de l'environnement à l'encontre d'une industrialisation et d'une urbanisation dévastatrices (N. D. T.).

une foi infantile. Elle est pleine de maturité ; elle a enduré beaucoup de souffrances et elle a été un moyen de salut personnel et collectif pour un peuple qui souffre depuis longtemps. Certains Noirs ont été aigris par la souffrance, comme Nat Turner ; d'autres ont été mûris par elle, comme Martin Luther King, Jr. Dans tous les cas, la souffrance a accompagné le fait d'être noir dans une société blanche et raciste. La foi chrétienne, grâce à sa doctrine de Dieu comme créateur, rédempteur et juge a été une assurance puissante pour le peuple noir.

Le Dieu de Moïse, le Dieu de l'Exode a été réel pour le peuple noir. C'est le Dieu qui délivre de l'esclavage. Le Dieu qui rassure constamment les Israélites — « *comme je fus avec Moïse, avec toi je serai* » — a soutenu, renforcé, rassuré les chrétiens noirs pendant toutes leurs années d'oppression dans ce pays. Ainsi le Dieu de l'Exode est-il le Dieu de l'homme noir.

traduit de l'américain
par Hugues Puel

j. deotis roberts

le christ dans la théologie noire

Jésus s'est historiquement identifié aux opprimés car sa vie fut celle du pauvre humilié et souffrant. Sa résurrection est la manifestation que Dieu n'est pas vaincu par l'oppression mais qu'il la transforme en une force de libération capable de vaincre la mort. Aujourd'hui, parce que la communauté noire est opprimée à cause de sa « négritude », la résurrection du Christ n'a aucun sens si le Christ lui-même n'est pas noir. Le Christ noir mène le combat contre l'agression des Blancs et frappe les valeurs et la religion blanches. Le Royaume de Dieu est dans la lutte de la communauté noire contre la domination des Blancs.

Quelle évidence avons-nous que l'identification de Jésus avec les opprimés est le noyau historique déterminant des Evangiles ? Comment pouvons-nous être sûrs que la théologie noire n'impose pas aux sources bibliques l'étrangeté des Noirs d'aujourd'hui ? Ces questions sont importantes et ne peuvent être mises de côté par les théologiens noirs. A moins de pouvoir parvenir à bâtir clairement une image du Christ qui soit compatible avec l'essence du message biblique tout en étant reliée à la lutte des Noirs pour leur libération, la théologie noire perd sa raison d'être. Il nous incombe donc d'établir la relation entre le Jésus historique et les opprimés, montrant que l'équation du Christ contemporain avec le Pouvoir noir jaillit d'une rencontre sérieuse avec la révélation biblique. La théologie noire doit montrer que la description de Jésus par le Révérend Albert Cleage qui le présente comme le Messie noir [1], n'est pas le produit d'esprits déformés par leur propre condition d'opprimés,

1. Cf. son livre **The Black Messiah,** New York, Sheed and Ward, 1968. Je ne veux pas suggérer ici que mes vues sont identiques à celles de Cleage sur le Christ. Nos perspectives diffèrent sur plusieurs points, mais ce qui est le plus important, nous partageons la croyance que le **Christ** est **noir.** C'est exprimer simultanément combien je lui suis redevable pour son excellent travail sur ce sujet.

Cet article est extrait du livre de James H. CONE, **A Black Theology of Liberation,** Philadelphie, J.B. Lippincott Company, 1970 (pp. 203-227). Les sous-titres sont en partie de la rédaction de la revue.

mais plutôt la seule affirmation christologique ayant quelque signification en notre temps. Toute autre déclaration sur le Christ est au mieux stupide, et au pire, blasphématoire.

I

la personne de jésus dans le nouveau testament

naissance

La manifestation de Jésus comme l'Opprimé dont l'existence est identifiée exclusivement à celle des opprimés de la terre est symboliquement caractérisée par sa naissance. Il est né dans une étable et son berceau est une mangeoire (l'équivalent d'une caisse à bière dans une arrière-cour de ghetto), « *parce qu'il n'y avait pas de place pour eux à l'auberge* » (Lc 2, 7). Bien que la plupart des exégètes de la Bible mettent en question la validité historique des récits de la naissance dans Matthieu et Luc, la valeur mythique de ces histoires est importante du point de vue théologique. Incontestablement ils reflètent la connaissance *historique* de Jésus telle qu'elle existait dans la communauté chrétienne primitive, connaissance qui le montre comme l'homme qui a défini le sens de son existence en se faisant l'un des pauvres et des rejetés. La visite des bergers, le voyage des rois mages, le massacre des innocents, le manque d'importance économique, social et politique de Marie et Joseph, tous ces traits reflètent l'image que l'Eglise primitive avait de l'homme Jésus. La façon particulière dont Jésus se manifeste révèle combien Dieu se préoccupe des abandonnés et des écrasés. Ce ne sont pas simplement des explications données par Matthieu et Luc sur l'origine du messianisme de Jésus, mais aussi un portrait de la signification de son messianisme. Celui-ci signifie qu'il est l'un des humiliés et des offensés dès sa naissance. Le fait qu'il mange avec les collecteurs d'impôts et les pécheurs n'est donc pas un accident, pas plus qu'une invention ultérieure de l'Eglise primitive : c'est plutôt une expression de l'être de Dieu lui-même et, ainsi, une partie du projet de Jésus.

baptême et tentation

Le baptême (que la plupart des exégètes présentent comme événement historique) révèle aussi l'identification de Jésus avec les opprimés. Selon les Evangiles synoptiques, le baptême de Jean était destiné aux pécheurs repentants : cet acte, pensait-il, permettait d'échapper au jugement mes-

sianique de Dieu. La soumission de Jésus au baptême de Jean non seulement rattache son ministère à celui de Jean, mais de façon bien plus importante, le sépare de celui de Jean. En se faisant baptiser, Jésus définit son existence comme ne faisant qu'un avec celle des pécheurs et introduit ainsi la signification du Royaume qui vient. Le Royaume est pour les pauvres et non pour les riches, et il arrive comme l'expression non du jugement mais de l'amour de Dieu. Par le baptême, Jésus embrasse la condition des pécheurs, affirme leur existence comme la sienne propre. Il est l'un d'entre eux ! Après le baptême, les paroles : « *Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me réjouis* » (Mc 1, 11), expriment l'approbation de Dieu à la définition même de l'œuvre et de la personne de Jésus.

La tentation est une suite au thème déjà exprimé dans le baptême. Comme dans les récits de la naissance, il est difficile de retrouver l'événement tel qu'il s'est produit, mais il serait difficile de nier que le récit est intimement lié au caractère original de l'existence de Jésus telle que ce dernier la manifeste. Le but du Tentateur est de détourner Jésus de la réalité de sa mission parmi les pauvres. Le refus de Jésus de transformer la pierre en pain, ou d'adorer le Tentateur, ou de se jeter du haut du pinacle du Temple (Lc 4, 3-12) peut être interprété comme le refus de s'identifier aux modes d'oppression et de toute-puissance qu'on lui propose. Son existence en ce monde est d'être semblable à celle d'un pauvre humilié et souffrant.

ministère

Le ministère en Galilée est la véritable mise en œuvre de la décision déjà exprimée à la naissance et réaffirmée au baptême et lors de la tentation. Marc décrit ce qu'implique cette décision : « *Après que Jean eût été livré, Jésus vint en Galilée. Il proclamait l'Evangile de Dieu et disait :* Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Evangile » (Mc 1, 14-15). Les exégètes du Nouveau Testament ont passé de nombreuses heures à débattre sur le sens de ce passage, ce qui donne quelquefois au lecteur moyen l'impression qu'il y a un sens caché, uniquement accessible aux étudiants en théologie. Mais le sens est assez clair pour ceux qui sont prêts à prendre une décision radicale pour leur action dans le monde. La proclamation du Royaume par Jésus annonce la décision de Dieu à l'égard des opprimés. « *Le temps est accompli et le Royaume de Dieu s'est approché* », cela veut dire que l'esclavage est sur le point de finir, puisque le Règne de Dieu renverse toutes les fausses autorités. « *Se convertir et croire à l'Evangile* »,

c'est reconnaître l'importance de l'heure qui vient et accepter la réalité de l'ère nouvelle en y participant, comme les paroles et les actes de Jésus le révèlent. Le Royaume, c'est Jésus lui-même, dont la relation à Dieu et à l'homme est définie par ses paroles et son œuvre. Le fait que Jésus réserve le Royaume aux pauvres a, de toute évidence, de vastes implications pour notre compréhension du message évangélique. Il est intéressant, et même surprenant, de suivre les exégètes blancs du Nouveau Testament dans leur explication du véritable sens théologique de la prédication de Jésus sur le Royaume et les pauvres. Presque toujours, ils se donnent la peine d'insister sur le fait que Jésus ne voulait pas nécessairement parler des économiquement pauvres mais plutôt, comme le dit Matthieu, des « *pauvres en esprit* ». Ensuite, ils se mettent à relever les exceptions : Joseph d'Arimathie était un riche (Mt 27, 57) et il était « *bon et juste* » (Lc 23, 50). Il y a également les exemples de relations entre Jésus et des riches ; et Zacchée n'avait pas promis d'abandonner *tous* ses biens, mais seulement *la moitié*. Et comme l'écrit un exégète : « *Ce n'était pas tellement la possession des richesses, mais le comportement à leur égard et l'usage que l'on en faisait qui était l'objectif visé par l'enseignement de Jésus, et cela est conforme à tous les enseignements de la Bible. Jésus ne condamne pas la propriété privée et il n'est pas un réformateur social au sens habituel du mot ; il ne s'intéresse qu'aux intentions des hommes et à ce qui se passe dans leurs cœurs* » [2]. Avec tout le respect dû aux savants érudits du Nouveau Testament, et à l'excellent travail qui a été accompli sur ce terrain, je ne peux m'empêcher de conclure que, pour eux, les arbres cachent la forêt. C'est cette sorte de fausse interprétation qui conduit à l'oppression des pauvres. Aussi longtemps que les oppresseurs peuvent être assurés que l'Evangile ne menace pas leur sécurité politique, économique et sociale, ils peuvent enchaîner les hommes au nom du Christ. L'histoire de la « chrétienté », du moins depuis l'époque de Constantin, est une histoire de l'asservissement de l'homme par l'homme ; et même aujourd'hui, les « chrétiens » blancs voient peu de contradiction entre la richesse et l'Evangile du Christ. Il semble clair que la force irrésistible de l'enseignement biblique, spécialement la tradition prophétique suivie sans ambiguïté par Jésus, s'exerce sur l'identification sans restriction de Dieu avec les pauvres, précisément parce qu'ils sont pauvres. Le Royaume de Dieu est pour ceux qui n'ont pas d'espoir parce qu'ils n'ont pas de sécurité en ce monde. Cela est dit avec une particulière

2. Alan RICHARDSON, « Poor », in A. RICHARDSON ed., **Theological Word Book of the Bible,** New-York, The Macmillan Company, 1960, pp. 168-169.

intensité dans la condamnation répétée des riches, notamment dans le Sermon sur la montagne, et dans l'identification exclusive du ministère de Jésus avec les pécheurs. Le Royaume exige de donner sa propre vie. Comment est-il possible d'être riche, de voir les autres dans un état de privation économique, et d'affirmer, au même moment, que l'on a entière confiance en Dieu ? Et encore, comme peut-on dire que Jésus ne fut pas d'abord un « *réformateur social* », mais qu'il ne « *s'intéresserait qu'aux intentions des hommes et à ce qui se passait dans leurs cœurs* », alors que le Royaume lui-même transgresse toutes les frontières sociales, économiques et politiques ?

L'enseignement de Jésus sur le Royaume est, dans son message, l'aspect le plus essentiel et le plus révolutionnaire. Il engage la totalité de l'existence humaine dans le monde et tout ce que cela suppose dans une société oppressive. Se repentir, c'est affirmer la réalité du Royaume en refusant toute forme de vie qui ne soit pas en parfaite conformité avec lui. Rien d'autre ne compte! Le Royaume est alors la loi de Dieu faisant irruption comme un rayon de lumière, usurpant ces pouvoirs en place qui maintiennent les hommes captifs. C'est pourquoi les exorcismes sont si importants dans le ministère de Jésus. Ils sont la manifestation visible de la présence du Royaume. « *Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de nous atteindre* » (Lc 11, 20). Jésus est l'Opprimé dont la tâche est de libérer l'humanité de son inhumanité.

A travers lui, les opprimés sont libérés pour vivre vraiment. Ceci, et ceci seulement, constitue la *finalité* de sa vie, qui a été camouflée dans les débats à propos de son humanité et de sa divinité.

mort et résurrection

La mort et la résurrection de Jésus réalisent l'achèvement de son ministère terrestre parmi les pauvres. L'Eglise du Christ porte à juste titre toute son attention sur ces événements considérés comme décisifs pour une interprétation théologique adéquate du ministère historique de Jésus. Rudolf Bultmann a mis cela en évidence de manière convaincante. Alors que les post-bultmaniens ne sont pas d'accord, en général, avec le grand scepticisme de Bultmann en matière d'histoire, ils reconnaissent avec lui que la conception qu'a l'Eglise du ministère terrestre de Jésus est profondément marquée par l'événement mort-résurrection. Le Jésus de l'histoire n'est pas simplement une figure du passé, mais le Christ d'aujourd'hui,

tel qu'il est interprété par la signification théologique de l'événement mort-résurrection.

La théologie noire est certainement d'accord sur cette insistance mise sur la croix et la résurrection. Les Evangiles ne sont pas des biographies de Jésus. Ils sont l'*Evangile,* c'est-à-dire la Bonne Nouvelle qui annonce ce que Dieu a fait par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Cela doit être le centre de la réflexion christologique.

La signification théologique de la croix et de la résurrection est ce qui fait de la vie de Jésus plus que la simple vie d'un homme bon qui aima les pauvres. *La finalité de Jésus réside dans la vie totalement libre qui fut la sienne en tant qu'Opprimé : il révéla par sa mort et sa résurrection que Dieu lui-même est présent dans toutes les formes de la libération des hommes.* Sa mort est la révélation de la liberté de Dieu, prenant en charge la totalité de l'oppression des hommes ; sa résurrection est la manifestation que Dieu n'est pas vaincu par l'oppression, mais qu'il la transforme en une possibilité de liberté. Pour les hommes et les femmes qui vivent dans une société tyrannique, cela signifie qu'ils ne doivent pas se comporter comme s'ils n'avaient pas d'autre issue que la *mort.* En Christ, Dieu nous a libérés de la mort, et maintenant nous pouvons vivre sans être tourmentés par l'ostracisme social, l'insécurité économique ou la mort politique. « *En Christ, Dieu immortel a goûté à la mort et en agissant ainsi... il a détruit la mort.* » [3] (Cf. He 2, 14 ss.)

La liberté chrétienne est de reconnaître que le Christ a vaincu la mort. L'homme n'a plus à s'effrayer de la mort. Vivre comme si la mort avait le dernier mot, c'est se rendre esclave et se laisser dominer par les forces de destruction. L'homme libre est celui qui dit Non à ses oppresseurs, en dépit de la menace de mort, parce que Dieu, lui, a dit Oui à l'homme et, ce faisant, l'a placé dans un état de liberté. Il peut désormais opposer un refus aux valeurs quelles qu'elles soient qui le sépareraient de son être nouveau. Moltmann a raison quand il parle de la résurrection comme du « *symbole de la protestation* ».

« *Croire à la résurrection transforme la foi en la faisant passer d'une délivrance du monde en une initiative qui change le monde et qui transforme les croyants en témoins, au plan personnel, social et politique, de la liberté et de la justice de Dieu au sein d'une société répressive et d'un monde sans salut. En cela, la foi parvient à sa prise de conscience*

3. A. RICHARDSON, « Death », **op. cit.**, p. 60.

historique et à la reconnaissance de sa vocation eschatologique à l'intérieur de l'histoire. »[4]

II

le christ noir

Quelle est, pour notre temps, la signification du Christ historique et ressuscité ? La réponse à cette question doit mettre l'accent à la fois sur la signification du Jésus historique et sur la signification contemporaine de la résurrection. Il est impossible de discourir séparément sur chacune de ces significations et de soutenir encore le message évangélique. Donner toute son attention au Jésus historique signifie que la théologie noire reconnaît l'*histoire* comme l'indispensable fondement de la christologie. Nous ne sommes pas libres de faire du Christ ce que nous souhaitons qu'il soit à certains moments de notre existence. Il *est* qui il *était,* et nous savons ce qu'il était par une étude critique, historique du Nouveau Testament. La théologie noire prend au sérieux le commentaire de Pannenberg selon lequel « *la foi a tout d'abord à voir avec ce que Jésus était* ».[5]

En concentrant notre attention sur la signification contemporaine de la résurrection, nous signifions que nous ne prenons pas le commentaire de Pannenberg sur le Jésus historique aussi sérieusement qu'il le fait. Peu importe avec quel sérieux nous considérons le charpentier de Nazareth, encore est-il existentiellement nécessaire de relier sa personne à celle des Noirs en se demandant « *Quel est son rapport avec la communauté noire, aujourd'hui ?* » En ce sens, nous disons, contrairement à Pannenberg, que la valeur sotériologique de la personne du Christ doit, en fin de compte, déterminer notre christologie. C'est la communauté opprimée en situation de libération qui détermine le sens et la portée de Jésus-Christ. Nous savons qui *était* et qui *est* Jésus quand nous rencontrons la brutalité de l'oppression dans sa communauté, alors que celle-ci cherche ce qu'elle est en référence à sa résurrection. La signification christologique de Jésus-Christ n'est pas une question abstraite à résoudre par des débats intellectuels entre professeurs de séminaires. Le sens du Christ

4. J. MOLTMANN, « Toward a Political Hermeneutic of the Gospel », **Union Theological Seminary Quaterly Review** 23 (4), 1968, pp. 211-212.
5. W. PANNENBERG, **Jesus, God and Man,** trans. by L.L. Wilkins and Duane A Priebe, Philadelphie, The Westminster Press, 1968, p. 28.

est une question existentielle. Nous savons qui il est quand nos propres vies sont placées dans une situation d'oppression et, ainsi, nous avons à nous décider pour ou contre notre condition. Dire Non à l'oppression et Oui à la libération, c'est rencontrer la signification existentielle du Ressuscité. Il est le Libérateur par excellence, dont la seule présence pousse les gens à vendre tout ce qu'ils possèdent pour le suivre.

« s'il n'est pas noir comme nous... »

Maintenant, qu'est-ce que cela signifie pour les Noirs d'Amérique ? Comment vont-ils interpréter la signification christologique du Ressuscité afin que sa personne soit existentiellement significative pour leur condition d'opprimés. Puisque la communauté noire est une communauté d'opprimés, à cause et seulement à cause de sa négritude, l'importance christologique de Jésus-Christ doit se trouver dans sa propre négritude. S'il n'est pas noir comme nous, alors la résurrection a peu de sens pour notre époque. En vérité, s'il ne peut pas être ce que nous sommes, nous ne pouvons pas être ce qu'il est. Notre façon d'être avec lui dépend de sa façon d'être avec nous dans la condition de Noirs opprimés, nous révélant ce qui est nécessaire à notre libération.

Définir le Christ comme noir est décisif pour la christologie si nous croyons vraiment à sa présence permanente aujourd'hui. En prenant comme guide le Jésus historique décrit par le Nouveau Testament comme l'Opprimé, quoi d'autre, excepté la négritude, pourrait nous dire exactement la signification de sa présence aujourd'hui ? Tout discours sur le Christ aujourd'hui qui ne considère pas la négritude comme le facteur *décisif* à propos de la personne du Christ est une négation du message du Nouveau Testament. La vie, la mort et la résurrection de Jésus révèlent qu'il est homme pour les autres hommes, leur découvrant ce qui est nécessaire pour les libérer de l'oppression. Si cela est vrai, alors le Christ doit être noir avec les Noirs pour qu'ils puissent croire que leur libération est sa libération.

Le Christ noir est aussi un important symbole théologique pour une analyse de la présence du Christ aujourd'hui, parce que nous avons à nous décider à propos de son œuvre dans le monde. Sa présence s'accorde-t-elle avec le travail des opprimés ou avec celui des oppresseurs, avec les Noirs ou avec les Blancs ? Doit-on le chercher parmi les pauvres ou parmi les riches ? Naturellement, nos ingénieux théologiens blancs diraient qu'il n'est pas ceci ou cela. Qu'il est préférable de le chercher quelque part entre les deux, un peu blanc et un peu noir. Une telle analyse, non seulement n'a rien à voir avec notre temps, mais pas davan-

tage avec le Jésus historique. Jésus n'était pas pour et contre les pauvres, pour et contre les riches. Il était pour les pauvres et contre les riches, pour les faibles et contre les forts. Qui peut lire le Nouveau Testament sans voir que Jésus a pris parti et qu'il a accepté librement le risque d'être incompris ? Si le Jésus historique peut nous guider pour comprendre le Christ contemporain, alors il doit être là où les hommes sont asservis. Parler de lui, c'est parler de la libération des opprimés. Dans une société qui définit la négritude comme mal et le fait d'être blanc comme bien, la signification théologique de Jésus se trouve dans la possibilité d'une libération humaine à travers la négritude. Jésus est le Christ noir !

« à l'opposé des valeurs blanches »

Concrètement, parler de la présence du Christ aujourd'hui signifie porter son attention sur les forces de libération dans la communauté noire. Les valeurs doivent être remodelées à la lumière de ce qui aide à l'autodétermination du peuple noir. Définir le Christ comme noir signifie qu'il est complètement à l'opposé des valeurs de la culture blanche. Il est le centre d'une révolution copernicienne noire. La théologie noire cherche à faire dans la théologie américaine ce que Copernic a fait dans la pensée humaine à propos de l'univers physique. Puisque ce pays a mené à son terme son sens moral et son idéalisme religieux en opprimant les Noirs, le Christ noir mène le combat contre l'agression des Blancs en frappant les valeurs et la religion blanches. La révolution copernicienne noire signifie l'exaltation de ce que les Blancs ont ignoré ou considéré comme mauvais.

La négritude du Christ clarifie sa définition d'*Incarné.* En lui, Dieu devient l'homme opprimé et révèle ainsi que l'accomplissement de l'humanité dans sa plénitude est compatible avec ce qu'il est. L'homme n'a pas été créé pour l'esclavage, et la manifestation de Dieu dans le Christ fournit à l'homme la possibilité de se libérer. En se faisant homme noir, Dieu révèle que le fait d'être noir n'est pas ce que le monde en dit. La négritude est une manifestation de ce qu'est Dieu, en ce qu'elle révèle que ni la divinité ni l'humanité ne résident dans les définitions des Blancs mais en la libération de l'homme de la captivité. Le Christ noir est celui qui menace la structure du mal tel que le voit la société blanche, qui se révolte contre elle, devenant ainsi l'incarnation de ce que la communauté noire sait qu'elle doit devenir. Parce qu'il est devenu noir comme nous, nous savons maintenant ce que signifie pour les Noirs la prise de

pouvoir. C'est le peuple noir qui définit la manière dont il va se conduire dans le monde. C'est lui qui refuse de laisser la société blanche poser des limites à son existence, comme si le fait que les Blancs possèdent des armes signifiait que les Noirs se tiennent tranquilles. La prise du pouvoir par les Noirs, c'est la communauté noire capable de relever le défi, sachant que celui qui est devenu l'un d'entre eux est bien plus important que les menaces des fonctionnaires blancs. Le Christ noir est celui qui nourrit l'élan de révolte du peuple noir, de sorte qu'à l'heure dite, la communauté noire, ne formant plus qu'un « sale nègre » collectif, puisse répondre à la communauté blanche en frappant l'ennemi de l'homme.

« si jésus est seigneur... »

Il faut s'attendre à ce que des Blancs reçoivent mal la formulation christologique du Christ noir, soit en l'ignorant, soit en la jugeant trop étroite pour inclure l'aspect universel de l'Evangile. Il sera difficile aux Blancs de renier le fait d'être blancs et de reconnaître le Christ noir opprimé. Mais le concept de noir, qui inclut à la fois ce que le monde entend par oppression et ce que l'Evangile entend par libération, est le seul concept de quelque valeur à l'heure actuelle. Si le Christ n'est pas noir, alors qui est-il ? Nous pourrions dire qu'il est Fils de Dieu, Fils de l'homme, Messie, Seigneur, Fils de David et une foule d'autres titres. La difficulté de ces titres est qu'ils ne peuvent décrire la Personne du Christ : ce sont des termes des premiers siècles. S'accrocher à eux sans se demander « *A quel symbole approprié ces titres se réfèrent-ils aujourd'hui ?* », c'est passer complètement à côté de leur signification. Ce qui frappe dans les noms donnés à Jésus dans le Nouveau Testament, c'est la dimension de libération qu'ils contiennent. Par exemple, le Christ comme Seigneur, titre postérieur à la résurrection, met l'accent sur l'autorité qu'il détient entièrement sur l'ensemble de la création. Tout lui est soumis. Le Seigneur est le « chef », le « commandant », celui qui détient toute l'autorité. Si « *Jésus est Seigneur* », comme le dit un des plus anciens *credo* baptismaux de l'Eglise, alors qu'est-ce que cela veut dire en ce qui concerne les relations entre Blancs et Noirs en Amérique ? Le sens est peut-être trop évident pour être commenté.

Il signifie tout simplement que le peuple blanc n'a pas de pouvoir sur le peuple noir. Notre loyauté n'est dûe qu'à celui qui est devenu semblable à nous en tous points, spécialement par la négritude. Prendre au sérieux la Seigneurie du Christ, sa Filiation ou son Messianisme, c'est voir en lui le seul critère d'une existence authentique. S'il est le Serviteur

souffrant de Dieu, il est un opprimé qui a pris la forme même de l'existence humaine qui porte la misère humaine. Ce que nous avons besoin de demander est ceci : « *Quelle est la forme d'humanité qui rend compte de la souffrance dans notre société ? Quelle est-elle, sinon la négritude ?* » Si le Christ est vraiment le Serviteur souffrant de Dieu qui prend sur lui les souffrances de son peuple, rétablissant donc l'alliance de Dieu, alors il doit être noir. Pour saisir le sens de tout ceci et éviter de s'embourber dans un sentimentalisme racial, il nous faut demander une seule chose : « *Est-il possible de parler de la souffrance en Amérique, sans parler de la signification de la négritude ? Pouvons-nous réellement croire que le Christ est le Serviteur souffrant s'il n'est pas noir ?* » La théologie noire prétend que la négritude est l'unique symbole qui ne peut être dédaigné si nous voulons prendre au sérieux la signification christologique de Jésus-Christ.

Mais des Blancs demanderont : « *Est-ce que la théologie noire croit que le Christ était* réellement *noir ?* » Il me semble que la couleur — au sens *littéral* du terme — de Jésus est étrangère ici, comme n'ont rien à voir les différentes nuances de peau chez les Noirs d'Amérique. De façon générale, les Noirs ne sont pas opprimés en fonction de l'intensité du noir de leur peau. Les Noirs « café au lait » sont tout aussi opprimés que les Noirs « noirs ». Mais il se trouve que *Jésus n'était blanc en aucun sens* de cet adjectif, littéralement ou théologiquement. Par conséquent le Révérend Cleage n'est pas très loin de la vérité quand il décrit Jésus comme un juif noir, et ses raisons théologiques sont certainement bien assises quand il le décrit comme le Messie noir.

L'importance du concept de Christ noir vient de ce qu'il exprime de manière *concrète* la présence permanente du Christ aujourd'hui. Si nous ne traduisons pas les titres du Ier siècle en symboles ayant un rapport avec notre monde actuel, alors nous courons le danger dont Bultmann se préoccupe tant : le Christ devient simplement un personnage de l'histoire passée. Réduire le Christ à une figure d'hier, c'est nier l'importance de l'enseignement de l'Eglise primitive. Il n'est pas mort mais ressuscité, et il vit dans le monde d'aujourd'hui. Comme hier, il s'est chargé de la misère de son peuple, en devenant pour ce dernier ce qui est nécessaire à sa libération. Etre un disciple du Christ noir, c'est devenir noir avec lui. Piller, incendier ou détruire la soi-disant propriété blanche, n'est pas ce qui importe *en premier*. De tels actes ne peuvent être décidés que par les opprimés eux-mêmes qui cherchent à développer leurs images du Christ noir. Ce qui est primordial, c'est que les Noirs refusent de laisser aux Blancs le soin de définir ce qui convient à la communauté

noire. Tout comme les propriétaires d'esclaves du XIX[e] siècle disaient que remettre en question l'esclavage était une atteinte à leurs droits de propriété, nous aussi, aujourd'hui, utilisons cette même sorte de raisonnement en référence à l'autodétermination noire. Mais Nat Turner n'avait pas de scrupules en ce qui concerne la question ; et aujourd'hui, les Noirs commencent à se voir d'une nouvelle manière. Nous croyons à la manifestation du Christ noir, et notre rencontre avec lui définit nos valeurs. Cela signifie que les Noirs sont *libres* de faire ce qu'ils ont à faire afin d'affirmer leur humanité.

III

le royaume de dieu et le christ noir

L'émergence de Jésus en Christ noir signifie aussi que la révolution noire est le Royaume de Dieu devenant réalité en Amérique. Selon le Nouveau Testament, le Royaume de Dieu est un événement historique. C'est ce qui arrive à une personne quand son être est confronté à la réalité de Dieu comme libérateur historique des opprimés. Voir le Royaume, c'est voir se produire un événement, et être ainsi placé dans une situation où il faut se décider à dire Oui ou Non à la lutte pour la libération.

Le Royaume ne consiste pas à parvenir à une sécurité matérielle, ce n'est pas non plus une communion mystique avec le divin. Il concerne la *qualité* de notre existence lorsque nous comprenons que les *personnes* sont plus importantes que la propriété. Quand les Noirs se conduisent comme si les valeurs de ce monde ne signifiaient rien pour eux, cela veut dire qu'ils perçoivent l'irruption du Royaume de Dieu. Le Royaume de Dieu est un événement *noir.* C'est le peuple noir qui dit Non aux Blancs, et se retire pour s'organiser politiquement et se confronter progressivement aux Blancs. C'est une belle chose à voir que le peuple noir se libérant des chaînes que constitue pour lui l'approbation des Blancs, et cela ne peut signifier qu'une chose : les Noirs savent qu'il existe un mode de vie qui n'implique pas la destruction de leurs personnes. C'est cela, le Royaume de Dieu.

libération des opprimés

Pour Jésus, se convertir est une condition préalable pour entrer dans le Royaume. Mais il faut insister sur le fait que la conversion n'a rien à voir avec la moralité ou la piété religieuse au sens que les Blancs leur don-

nent. L'analyse par Günther Bornkamm de l'appel de Jésus à la conversion trouve son sens ici. « *Se convertir,* dit Bornkamm, *signifie : saisir le salut déjà présent et tout donner pour cela* »[6]. Cela signifie que l'on reconnaît l'importance du Royaume de Dieu en tant qu'événement et que l'on parie sur lui son destin. Le Royaume est l'événement de Dieu lui-même, et l'invitation à renoncer à tout pour se joindre à lui est inhérente à son apparition. C'est pour cette raison que Jésus dit : « *Si ta main ou ton pied entraînent ta chute, coupe-les et jette-les loin de toi ; mieux vaut pour toi entrer dans la vie manchot ou estropié que d'être jeté avec tes deux mains et tes deux pieds dans le feu éternel ! Et si ton œil entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi ; mieux vaut pour toi entrer borgne dans la vie que d'être jeté avec tes deux yeux dans la géhenne de feu !* » (Mt 18, 8-9).

Selon Bornkamm, « *Maintenant, c'est la grâce qui engendre la conversion. Ceux qui s'assoient à la table du riche, ce sont les pauvres, les estropiés, les aveugles et les paralysés, et non pas des gens qui sont à moitié guéris. On n'interroge pas les publicains et les pécheurs qui sont à la table avec Jésus, sur le degré de leur progrès moral... Il n'est plus question des préalables que l'homme devrait remplir, avant que la grâce lui soit impartie ; elles parlent uniquement des retrouvailles de ce qui était perdu, c'est ainsi, et pas autrement, qu'elles décrivent la joie dans le ciel « pour un seul pécheur qui se convertit* » (Lc 15, 17. 10). *Loin d'être une démarche de l'homme préparant la grâce, la pénitence, peut-on dire, c'est* être trouvé »[7].

Le Royaume est ce que Dieu fait et la conversion n'apparaît que comme une réponse à sa libération.

L'événement du Royaume, aujourd'hui, c'est la lutte de la communauté noire pour sa libération. C'est là où le peuple souffre et meurt par manque de dignité humaine. Il nous incombe à tous de voir l'événement pour ce qu'il est, le Royaume de Dieu. C'est ce que signifie la conversion. Le peuple noir se convertit parce qu'il voit, dans les événements qui l'entourent, la venue du Seigneur. L'identité noire est trop importante ; c'est comme une perle de grande valeur qu'un homme achète en vendant tout ce qu'il possède (Mt 13, 44-46).

6. Günther BORNKAMM, **Qui est Jésus de Nazareth ?**, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 97.
7. **Ibid.**, pp. 98-99.

Evidemment, des Blancs peuvent dire qu'ils ne parviennent pas à voir la signification du phénomène noir. Mais l'aveuglement est caractéristique de l'émergence du Royaume. Tout le monde ne reconnait pas en l'homme de Nazareth le Seigneur incarné, venu pour libérer les hommes. Qui pouvait imaginer que le Saint d'Israël condescendrait à se faire charpentier ? Seuls ceux qui avaient les yeux de la foi pouvaient voir que, dans cet homme, Dieu se trouvait confronté à la réalité de la condition humaine. Il n'y a pas d'autre signe que les paroles et les actes de Jésus. Si la rencontre de Jésus ne convainc pas les hommes que Dieu est présent, alors ils ne comprendront jamais, sinon au moment redoutable où ils en prendront clairement conscience parce qu'ils y seront contraints par un jugement irréversible. C'est pour cette raison que Jésus comparait le Royaume à une graine de moutarde ou au levain dans la pâte. Tous deux ont un commencement minuscule, insignifiant en apparence, et une fin radicale et révolutionnaire. La graine devient un grand arbre, et le pain peut nourrir des multitudes. Ainsi en est-il du Royaume de Dieu ; à cause de son modeste commencement, les hommes ne perçoivent pas aisément ce qui, en fait, se prépare.

La révolution noire ne fait que continuer ce minuscule Royaume. Les Blancs ne se rendent pas compte de ce qui arrive et, par conséquent, sont incapables d'agir en conséquence. Pour la plupart des Blancs au pouvoir, la communauté noire est une nuisance, une chose dont on ne tient compte que lorsque les Noirs deviennent turbulents. Mais ce que l'Amérique blanche ne parvient pas à comprendre, c'est la nature explosive du Royaume. Bien que son commencement soit petit, il aura des effets considérables, non seulement pour la communauté noire, mais aussi pour la communauté blanche. Le temps est venu de décider de quel côté on sera, parce que, bientôt, il sera trop tard. Rejoindrons-nous, oui ou non, le Royaume de la révolution noire ?

Entrer dans le Royaume, c'est entrer dans le salut, condition de la béatitude. Historiquement, « salut » est la traduction que fait Paul de l'expression de Jésus « Royaume de Dieu ». Mais, comme ce mot « salut » a été tourné et retourné en tous sens dans le verbiage chrétien du XIXe siècle ! Qu'est-ce que le salut peut bien signifier pour les Noirs opprimés d'Amérique ? Est-ce une sorte de jus spirituel que l'on presse dans la vie des découragés pour leur permettre de supporter, plus ou moins bien, la brutalité des oppresseurs parce que les opprimés savent que le Royaume de Dieu les attend ? Incontestablement, c'est ce que les détenteurs du pouvoir aimeraient faire croire aux opprimés. Dans la plupart des so-

ciétés où l'oppression politique est aiguë et où la religion est liée à l'Etat, on interprète le salut de telle sorte qu'il ne menace pas la sécurité du gouvernement en place. Quelquefois le salut prend la forme d'une analyse intellectuelle abstraite ou bien celle d'une communion mystique personnelle avec le divin. L'« espérance » qui est offerte aux opprimés n'est pas la possibilité de changer leur condition terrestre, mais une attente de la vie future. Quand les pauvres comptent sur le salut dans une autre vie, les oppresseurs peuvent les humilier et les exploiter sans craindre de représailles. C'est pourquoi Karl Marx a appelé la religion opium du peuple. La question reste ouverte de savoir si son jugement était juste. Mais il ne s'est pas trompé en ce qui concerne les intentions des oppresseurs. Ils encouragent la religion parce que ce peut être un outil efficace d'asservissement.

l'église noire

L'histoire de l'Eglise noire en est un exemple. Au début, les propriétaire « chrétiens » d'esclaves, en Amérique, ne permirent pas à leurs esclaves d'être baptisés, parce que l'on supposait que le christianisme les affranchirait. Mais parce que l'Eglise blanche avait peu de convertis parmi les Noirs, elle entreprit de convaincre les esclavagistes que le baptême n'avait rien à voir avec la liberté civile. En fait, beaucoup d'ecclésiastiques blancs assurèrent aux tenants du pouvoir que le christianisme améliorerait leurs esclaves. S'appuyant sur cette affirmation, les maîtres commencèrent à introduire le christianisme chez les Noirs, assurés que la religion les rendrait plus dociles. Mais beaucoup de Noirs furent capables de s'approprier le christianisme des Blancs en faveur de leur propre condition, en en faisant une religion de révolution. L'organisation de l'Eglise épiscopale méthodiste africaine et de l'Eglise épiscopale méthodiste africaine de Sion et d'autres institutions religieuses noires indépendantes, ainsi que leur engagement dans le mouvement anti-esclavagiste, montrent que les croyants noirs avaient perçé à jour le faux christianisme des Blancs de cette époque. Pour l'Eglise noire d'avant la guerre civile, le salut impliquait davantage que l'attente de la vie future. Etre sauvé était aussi une réalité présente qui ouvrait les personnes à une liberté telle que l'injustice terrestre en devenait intolérable. C'est pourquoi Nat Turner, prédicateur baptiste, avait des visions de Dieu qui impliquaient sa propre élection pour devenir le Moïse de son peuple et le conduire hors du pays de l'esclavage. Après son insurrection, les prédicateurs noirs furent déclarés hors la loi dans le Sud.

Malheureusement, l'Eglise noire postérieure à la guerre civile, tomba dans le piège blanc en interprétant le salut en termes similaires à ceux des oppresseurs blancs. Le salut devint blanc : une action concrète du Christ en qui Dieu nous « blanchit » de nos péchés afin de nous préparer à une vie nouvelle au ciel. La résurgence de l'Eglise noire dans le combat pour les droits civiques, et la création de la théologie noire représentent un effort de la communauté noire pour voir le salut à la lumière de leur propre libération ici-bas.

L'interprétation du salut comme la libération de la servitude est sans conteste en rapport avec la perspective biblique. « *Dans l'Ancien Testament, le salut est exprimé par un mot dont la racine signifie* être vaste *ou* spacieux, se développer sans entraves, *et enfin* obtenir la victoire dans une bataille (1 S 14, 45. »[8] Etre sauvé signifiait que ses ennemis étaient vaincus, et le sauveur est celui qui peut remporter la victoire.

« *Celui qui a besoin du salut est quelqu'un qui a été menacé et opprimé, et son salut consiste à être délivré de tout ce qui le menace et le tyrannise, ou encore être sauvé d'un péril imminent* (1 S 4, 5 ; 7, 8 ; 9, 16). *Sauver un autre, c'est lui communiquer la supériorité de sa propre force* (Jb 26, 2) *pour lui donner le pouvoir de garder la force nécessaire.* »[9]

En Israël, Dieu lui-même est le Sauveur par excellence. Commençant avec l'Exode, sa droiture est pour les faibles et les désarmés. « *La puissance de Dieu, en laquelle se manifeste sa justice, agit en sauvant les humbles... les pauvres et les découragés.* »[10] Il en est de même dans le Nouveau Testament. Le salut fait passer de l'esclavage à la liberté (Ga 5, 1 ; 2 Co 3, 17), de la crainte des principautés et des puissances à la liberté (1 Jn 4, 18). Cela ne veut pas dire que le salut n'est pas dans une réalité future, mais qu'il est déjà présent en espérance.

Dans notre langage d'aujourd'hui, les opprimés sont les gens des ghettos noirs, les *barrios* espagnols, les Indiens des réserves et d'autres encore dont la misère est dûe à l'action des Blancs. Participer au salut de Dieu, c'est coopérer à l'œuvre du Christ noir qui libère son peuple de la servitude. Le salut concerne d'abord la réalité d'ici-bas et l'injustice infligée à ceux qui sont désarmés et pauvres. Voir le salut de Dieu, c'est voir le peuple qui se dresse contre ses oppresseurs revendiquant la justice pour aujour-

8. F.J. TAYLOR, « Save » in RICHARDSON, **op. cit.** p. 219.
9. **Ibid.**
10. **Ibid.**

d'hui et non pour demain. Ce sont les opprimés avertissant « *qu'ils ne veulent plus de cette merde, mais qu'un jour nouveau arrive et qu'il ne sera pas comme aujourd'hui* ». Ce jour nouveau, c'est la présence du Christ noir tel qu'il se manifeste à travers la libération de la communauté noire.

traduit de l'américain

par Marie-Thérèse Mache
et Jean Chassefeyre

james h. cone

la mission des noirs aujourd'hui

«peuple élu» et «serviteur souffrant»

Le peuple noir ne s'est pas considéré comme le « peuple élu » de Dieu, contrairement aux Anglo-Puritains. Il n'a pas davantage choisi de souffrir sur la terre de son esclavage. D'un point de vue biblique, l'auteur de ce texte voit là autant de signes positifs permettant d'affirmer que le peuple noir est réellement le « serviteur souffrant » choisi par Dieu. Mais alors que Dieu appela l'ancien Israël à quitter le pays d'Egypte, il n'exige de son peuple noir aucun exode. La mission qu'il lui donne n'est pas de fuir le monde sous le poids de ses souffrances, mais de libérer ses propres geôliers en se libérant lui-même. Le peuple noir, « offrande pour le péché », est un nouvel Israël dont la mission est d'unifier l'humanité en faisant accepter aux différents groupes humains leurs propres différences comme un enrichissement pour tous et comme une bénédiction.

En nous plaçant dans une perspective biblique, nous affirmons ici que le peuple noir, en raison de sa souffrance depuis quatre siècles, ne peut être compris, ni se comprendre lui-même, sinon comme un autre « peuple élu ». Que par ses plaies, tous soient guéris. Le Noir ne se reconnaît pas lui-même comme le « serviteur souffrant », homme de douleur accoutumé à la peine dans l'accomplissement d'une mission sainte. Il est vrai que les chrétiens disent d'eux-mêmes qu'ils sont le « nouvel Israël » de Dieu, appelés à être le « serviteur souffrant ». Mais dans le monde occidental des Blancs, cette prétention a été réduite à une espérance mythique sans rapport avec la réalité. C'est en se fondant sur l'expérience de leur peuple que les Juifs savent ce qu'ils sont et non pas comme les chrétiens en s'appuyant sur une déclaration intellectuelle provenant d'une institution ecclésiastique. Les Blancs ne peuvent pas prétendre qu'ils sont, en tant que Blancs ou chrétiens, « frappés, brisés ». Tandis que les Noirs se voient, à l'évidence, comme un peuple frappé par Dieu : « *Mais il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités ; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui et c'est par ses plaies que nous*

Cet article est extrait du livre de Joseph R. WASHINGTON, Jr., **The Politics of God,** Boston, Beacon Press, 1969 (pp. 155-160).
Le titre et les sous-titres sont de la rédaction de la revue.

sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun suivant sa propre voie, et l'Eternel a fait retomber sur lui l'iniquité de tous. Il a été enlevé par l'angoisse et le châtiment ; et parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple ? On a mis son tombeau parmi les méchants, son sépulcre avec le riche, quoiqu'il n'eût point commis de violence et qu'il n'y eût point de fraude dans sa bouche. Il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance ; il l'a plongé dans la détresse ; quand il aura livré sa vie en sacrifice pour le péché, il prolongera ses jours ; l'œuvre du Seigneur prospèrera dans son pays ; il verra le fruit des souffrances de son âme et sera satisfait ; par sa connaissance, mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes, et il se chargera de leurs iniquités. C'est pourquoi je lui donnerai sa part avec les grands, il partagera le butin avec les puissants ; parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté avec les pécheurs ; cependant il a porté les péchés de beaucoup et il a intercédé pour les coupables » (Es 53, 5-12).

Le fait que les Noirs ne se reconnaissent pas comme le peuple choisi par Dieu pour être ses serviteurs souffrant pour la « transgression » de tout le peuple de Dieu en Amérique, si ce n'est ailleurs, est un signe plus positif que négatif de son élection. En cela, le Noir est très différent des Anglo-Puritains qui ont colonisé ce pays dans la conviction qu'il s'agissait de la « Terre promise » et qu'ils étaient le « peuple élu ». Une telle conviction contredisait les commencements du peuple d'Israël que les Anglo-Puritains tentèrent d'imiter en y échouant complètement. Les faits sont clairs : au départ, le peuple d'Israël ne savait pas qu'il était le peuple élu de Dieu. Il n'avait pas le choix. C'est par la foi que les interprètes, qui ont cherché dans une perspective historique à comprendre la signification paradoxale et énigmatique du peuple, ont affirmé son élection. Les Juifs de l'ancien Israël ne sont devenus infidèles qu'en confondant « l'élection » avec une « faveur spéciale » qui limiterait le peuple de Dieu aux Juifs. Alors vinrent leur déclin et leur chute, comme ce fut le cas pour les puritains dès le commencement. L'exclusivisme des Juifs est une interprétation tardive et mensongère corrigée par Jésus-Christ. L'exclusivisme de l'esprit puritain n'a pas encore été corrigé.

l'interprétation religieuse de l'expérience d'un peuple

Précisément parce que les Noirs ne se sont pas considérés eux-mêmes comme un « peuple élu », c'est dans la foi, avec les *Negro Spirituals*, qu'on peut percevoir son élection. L'idée d'élection est une interprétation

religieuse de l'expérience d'un peuple. En vérité, les Noirs ne souhaiteraient pas être appelés le « peuple élu », ils s'y opposeraient même s'ils comprenaient clairement et acceptaient la signification biblique de l'élection divine : meurtris, frappés, peinés, châtiés, une offrande répandue comme « *une intercession pour les coupables* ». Mais telle est leur histoire, précisément dans la mesure où ils ne l'ont jamais su, ni accepté. Car c'est à travers leur expérience que peut être affirmée la présence de Dieu au milieu de nous. Par leurs souffrances, « *nous sommes guéris* » — Noirs et Blancs ensemble.

Leur itinéraire est illustré dans les *Negro Spirituals* qui tracent un parallèle avec la marche d'Israël vers la liberté. Les Noirs ont perdu le sens des *Negro Spirituals.* Il fut un temps où ils exprimaient leur détresse dans le langage de l'Ancien Testament, comme on peut le voir dans des *Spirituals* tels que *Go down, Moses, Oh Freedom! Oh Freedom!* et *Deep River.* Bien que les Noirs aient rejeté la théologie implicite de ces *Spirituals,* ces documents historiques et théologiques entretiennent des liens indiscutables avec la situation d'Israël. En vérité, on peut considérer ces *Negro Spirituals* comme les sources historiques, bibliques, théologiques et philosophiques d'un nouvel Israël. Ils sont moins impressionnants que l'Ancien Testament, mais il faut savoir qu'on n'a pas permis aux Noirs de lire ni d'écrire, ni de façonner leur propre conscience de Noirs. L'authenticité des *Spirituals,* c'est qu'ils expriment l'amour, la quête de la liberté et de l'égalité avec tous et pour tous. Les *Spirituals,* par contre, sonnent faux lorsqu'il y est question d'échapper au monde sans devenir « *une offrande pour le péché* » — ce qui est une négation de la vie et non pas son affirmation au sein d'une eschatologie qui se réalise à travers le feu, le sang et la guerre. Ainsi, lorsqu'ils ne sont pas conformes à une perspective authentique, les *Spirituals* tombent dans une pseudo-eschatologie. De même qu'Israël a voulu revenir sur ses pas après la sortie d'Egypte, le Noir a cherché, au milieu de ses souffrances, à se détourner du monde. Certains se sont sentis poussés à partir pour d'autres pays, d'autres y ont été poussés. Mais, miraculeusement, la tentation de l'évasion a été surmontée par la volonté d'atteindre la liberté et l'égalité à travers la « fournaise ardente » de ce pays.

L'erreur du peuple noir, telle qu'elle s'exprime dans les *Spirituals,* apparaît dans la manière dont il se réfère à l'Exode du peuple d'Israël. Si la volonté de Dieu exigeait du peuple d'Israël, au temps de ses souffrances, qu'il quittât la terre d'Egypte pour suivre ses voies et son dessein mystérieux, la volonté de Dieu pour son peuple noir n'exige aucun exode.

Car Dieu a choisi le peuple noir pour une tâche infiniment plus complexe et plus lourde de responsabilité : non seulement être libéré de l'esclavage, mais libérer de leurs chaînes ses propres geôliers. On a trop longtemps confondu l'esclavage, suivi d'une émancipation éventuelle, avec le terme de la destinée à laquelle Dieu appelle le peuple noir d'Amérique, alors qu'il ne s'agit que d'un commencement. L'esclavage n'a été que le moyen de lier inextricablement le Noir et le Caucasien [1]. Sans ce lien, le travail infiniment plus douloureux qui consiste à délivrer les Blancs de l'esclavage blasphématoire dans lequel ils sont par rapport à leur « blancheur » et à leur supériorité raciale ne pourrait pas être accompli. [...]

la plénitude de l'unité humaine

Dans les sphères ecclésiales, sociales, politiques et économiques, la domination de la religion populaire des Blancs puritains, fondée sur une spiritualité blanche qui est préconsciente, est une évidence dans un pays tel que l'Amérique, marqué par la mentalité britannique, autant que dans un pays tel que l'Afrique du Sud, marqué par la mentalité hollandaise. Une minorité peut bien parler, ici ou là, de l'égalité et de l'unité de l'humanité. En fait, c'est la préconscience blanche qui dicte la pratique et dresse une barrière dans le domaine des rapports sexuels au sein de la création de Dieu. Dieu a appelé le Noir à être le « serviteur souffrant » par lequel l'humanité entière, consciemment et non accidentellement, volontairement et non contre son gré comme jadis, affirme d'abord en principe et réalise ensuite dans la pratique une vie qui exprime la plénitude de l'unité humaine conformément à la seule façon de connaître qui soit biblique : l'appartenance sexuelle est dans la Bible l'expression la plus complète de la connaissance et de l'union. Le peuple hébreu fut appelé à s'abstenir des dieux étrangers et non pas des peuples étrangers auxquels il s'est toujours mêlé. Mais la mission du peuple noir comme « serviteur souffrant » ne s'achèvera peut-être pas, elle non plus, dans le temps des hommes. Il y a ceux qui préfèreront leur propre groupe, non en raison de leur libre choix, mais de leurs préjugés inconscients. Tant que ces hommes-là subsisteront, le peuple noir sera le « jugement de Dieu » sur leur « péché » et leur « transgression ». Celui que Dieu

1. « Caucasien » : terme qui désigne globalement la « race blanche », mais en un sens très large puisque, dans le contexte des Etats-Unis, il inclut les Américains d'origine européenne aussi bien que, par exemple, ceux qui sont d'origine sud-est-asiatique (N. D. R.).

brise « *pour nos iniquités* », l'iniquité des Anglo-Puritains qui a conduit « *chacun à suivre son propre chemin* », Dieu ne le lâchera pas jusqu'à ce que paraisse « *le fruit des épreuves de son âme* », jusqu'à ce que « *par ses plaies nous soyons guéris* ». Dieu ne nous demande pas notre permission pour nous créer, il ne nous donne pas de choisir notre père ou notre mère, notre pays ou notre époque ; de même, il ne demande pas des volontaires pour être son « serviteur souffrant ». Si telle n'était pas la liberté de Dieu, aussi différente de la liberté de l'homme que le *kairos* l'est du *chronos* et le temps de Dieu du temps d'une horloge, l'« élection » n'aurait aucune signification religieuse. S'il n'avait tenu qu'à eux, les Juifs auraient demandé à Dieu de ne leur accorder aucune faveur, et il en va de même pour les Noirs. Les Anglo-Puritains se sont « élus » eux-mêmes, leur édifice est démoli, sinon en pratique, du moins dans son principe. La vraie différence entre « être élu » de Dieu et s'élire soi-même comme « serviteur souffrant », c'est l'absence de choix ; les Blancs qui choisissent de souffrir, comme le font certains chrétiens à l'heure actuelle, ont une porte de sortie que ne possèdent ni les Juifs ni les Noirs.

des groupes humains différents

Dieu affirme que nous sommes interdépendants en puissance et que nous serions profondément enrichis si nous l'étions effectivement. Dieu affirme clairement ce que les protagonistes de la religion blanche et les Noirs orgueilleux n'affirment pas. L'interdépendance ne peut remplacer la variété qui résulte de la pluralité des groupes socio-culturels et ethniques. Elle ne l'élimine pas non plus. Mais la véritable interdépendance, le fait de se mêler librement et volontairement, accroît la valeur inhérente à chaque personne et aux groupes parce qu'elle fait de leur plénitude une richesse pour tous et non pas une barrière. Toute l'humanité est dans un état de privation, et le Noir est le serviteur qui a pour tâche de délivrer l'humanité de cet esclavage de la séparation, lui qui est en apparence le plus démuni et qui ne peut pas, volontairement ou par ses actes, annuler sa vocation d'être « *une offrande pour le péché* ». Comme le Juif avant lui et avec lui, le Noir ne recevra aucune récompense avant que tous soient guéris. Comme membre de la fraternité du Royaume, le Noir est dans toute l'humanité comme toute l'humanité est en lui. Il est, lui aussi, en train de s'accomplir mais n'est pas encore accompli. En signe de son unité avec toute l'humanité, le Noir, « serviteur souffrant », s'aperçoit « *qu'on a mis sa tombe avec les méchants et son sépulcre avec*

les riches, bien qu'il n'ait pas commis de violence et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche ».

Si le Noir est le « serviteur souffrant », Dieu ne l'a pas appelé pour que les différences entre groupes soient rendues insignifiantes mais pour qu'elles enrichissent toute l'humanité. Beaucoup de libéraux blancs [...] ont commis l'erreur de prétendre qu'il faut annuler les différences : un tel objectif est antibiblique et négatif.

Bien plus, le Noir est appelé à être le « serviteur souffrant » par lequel toutes les nations, et non pas seulement l'Amérique, seront sauvées. Si le Noir peut obtenir justice et égalité pour les groupes vivant en Amérique, sans effusion de sang, simplement parce qu'il est une minorité et provoque l'émotion de l'Amérique en faveur des déshérités, sa mission n'aura fait que commencer : la mission des Noirs est d'unifier l'humanité en faisant accepter les différences entre groupes comme une bénédiction et non pas comme un châtiment. Il est douteux que cette mission puisse être pleinement accomplie sans effusion de sang.

traduit de l'américain

par Jean-Pierre Monsarrat

joseph r. washington, jr.

point de vue d'un théologien européen

La découverte de la théologie noire révèle au théologien européen une communauté humiliée qui, sous le regard d'un Dieu compromis, proclame son identité. Ancré dans la Bible, ce mouvement de libération oblige à prendre au sérieux l'existence de l'homme noir et le fait de la race. Le christianisme ne peut qu'y gagner en authenticité évangélique et en qualité festive. Mais cette rencontre de la Black Theology *est aussi pour l'Européen une épreuve : cette théologie militante veut « tuer le père » occidental et célèbre le deuil d'une symphonie ecclésiale universelle. Elle démasque nos évidences culturelles et notre impérialisme doctrinal. Il est permis cependant de se demander si la raison n'est pas bafouée dans une approche aussi messianique du christianisme. Seule peut-être la confession d'un Dieu qui est encore à chercher au sein d'une lutte historique remise à notre responsabilité, conduira à une réconciliation chrétienne qui ne soit pas illusoire.*

Puisque le royaume d'utopie a largement ouvert ses portes de nos jours, nous voudrions nous y promener sans trop de scrupules. En effet, invité à réagir en tant qu'Européen à la théologie noire américaine, nous le ferons avec une conviction gentiment idéaliste ou dangereusement mystificatrice : en croyant que les ponts ne sont pas entièrement coupés entre l'oppresseur et l'opprimé, que nous pouvons encore communiquer dans un discours non absolument piégé, que nous pouvons nous « recevoir » mutuellement. Si cette conviction est une prise de position initiale, elle voudrait se conjuguer avec une extrême lucidité sur ses propres présupposés.

Il nous semble en effet capital de dissiper au départ quelques malentendus éventuels. Il est trop évident que le dialogue avec la théologie noire ne peut se dérouler au simple niveau des mots et de l'échange d'idées : il ne peut naître et se développer qu'à partir d'un combat effectif du côté des « *damnés de la terre* », combat qui puisse permettre notre reconnaissance réciproque. C'est sur le terrain de pratiques solidaires qu'une vraie rencontre peut s'effectuer. Nous n'avons aucunement l'intention ici de donner le change par un discours tenu du point de vue de Sirius et de dissimuler derrière un écran théologique l'interpellation de notre propre situation de « *riche blanc européen* ». Rencontrer la

théologie noire, c'est accepter d'être démasqué dans son identité raciale et politique.

Loin de nous aussi la pensée, toujours résurgente, de vouloir offrir généreusement quelques bons conseils aux théologiens noirs. Tout théologien européen qui s'intéresse à la problématique noire américaine est facilement ressenti comme un chrétien préoccupé d'exotisme culturel et de tourisme théologique plus que de sa propre militance. Il n'est pas mort le paternalisme condescendant du théologien occidental ! Nos interlocuteurs connaissent trop la « bonté » du maître blanc pour ne pas s'en méfier, ils veulent solutionner eux-mêmes leurs problèmes, et nous prenons acte de ce fait. Nous ne poserons pas aux autres les questions qui sont d'abord les nôtres.

Finalement, devant cette théologie noire américaine qui est une invitation au dépaysement radical, il nous faut accepter un certain « non-savoir ». Pour une fois, nous pouvons nous dispenser de nous mettre à la place des autres, nous pouvons prendre le temps d'écouter. Peut-être recevrons-nous à la mesure de notre silence. Et nous devrons lutter contre la tentation de ramener une telle entreprise à du « déjà connu » ou du « déjà vu ». Avouons-le, une théologie aussi partisane nous atteint avec la violence d'une agression. Ce n'est peut-être pas si courant...

l'évangile de la négritude

Pour qui a laissé longuement retentir en lui l'interpellation de la *Black Theology,* cette élaboration théologique signifie avant tout l'avènement d'une identité. Ce serait trop peu dire que de la définir comme la simple réaction à l'oppression exercée par les Blancs : c'est une théologie qui prend le risque d'exister dans sa singularité. Un peuple défini comme non-peuple brise ses chaînes et proclame sa négritude. « *Black is beautiful.* » Nous découvrons à chaque ligne la virulence messianique d'une théologie contextuelle. Théologie modelée par une longue histoire d'esclavage et d'humiliation. Messianisme dont la figure est Jésus mais surtout ce royaume de Dieu qu'est la communauté, l'identité collective. Cette théologie plus proche du Vendredi Saint que du dimanche de Pâques se révèle alors étonnamment subversive. Dieu n'est pas partout et ne se reconnaît pas n'importe où : il a définitivement pris parti pour les écrasés et les opprimés.

Soucieux de classification, nous dirions rapidement : voilà une théologie politique de plus, voilà une théologie de la libération de plus ! Ce

faisant, nous laisserions échapper une des originalités foncières de la *Black Theology* : ce mouvement de libération est une entreprise à fondement religieux. La motivation religieuse est première. Nous n'allons pas d'un combat politique à des légitimations chrétiennes mais d'une prise de conscience théologique à une lutte sociale et politique. Depuis les révoltes d'esclaves au XIXe siècle, la Bible a été le grand ferment du combat révolutionnaire des Noirs américains. L'expression religieuse de la lutte pour l'identité est immédiate car l'Eglise est un des lieux privilégiés où la communauté noire se reconnaît et s'authentifie. L'aveu d'H. Newton, un des leaders des *Black Panthers,* nous semble particulièrement significatif : « *Tout ce que nous avons gagné, c'est la guerre et pas mal de sang. Nous étions arrogants de prôner l'écrasement de l'Eglise. Quand nous en sommes sortis, nous nous sommes éloignés de la communauté ; car l'Eglise est la seule institution dans laquelle toute la communauté noire se retrouve d'une façon ou d'une autre* » [1]. Si, en d'autres contextes, le langage des opprimés est athée et matérialiste, ici il est biblique. Avant de jeter le soupçon sur un tel discours, reconnaissons-le pour ce qu'il est.

A l'écoute de cette théologie en forme de manifeste, nous parlerions volontiers d'une sacramentalité de l'Eglise noire par rapport aux autres Eglises, d'une sacramentalité de cette Eglise dans l'espace. En effet, toutes les Eglises aujourd'hui n'ont pas la même capacité de révélation et ne reflètent pas la même qualité d'existence évangélique. Nous pouvons reconnaître dans la communauté noire des Etats-Unis un peuple-signe, un peuple-témoin pour le reste des nations : sa parole, née d'une longue identification au Serviteur souffrant, s'adresse à toutes les communautés chrétiennes et les confronte radicalement à la parabole de l'esclave assassiné.

Il va sans dire que cette théologie décrète, par son existence même, la fin du monopole occidental en matière d'expression chrétienne et de réflexion théologique. Il est fini le temps de la captivité européenne de la théologie, il est fini le temps où, « *lorsque les théologiens allemands éternuaient, les théologiens américains prenaient une bronchite* » [2]. Avec une belle insouciance, la théologie s'est laissée apprivoiser par le système libéral et elle est plus souvent le véhicule d'une domination cul-

1. Déclaration du 23 mai 1971, citée par **Concilium** (69), 1971, pp. 75-76, note 16.
2. Boutade d'un Asiatique à l'assemblée de Bangkok (Conférence missionnaire mondiale organisée par le C. O. E.). Voir J. ROSSEL, **Le salut aujourd'hui,** Genève, Labor et fides, 1973, p. 17.

turelle que l'écho d'une libération prophétique. Il faut nous y résigner, le discours théologique sera de moins en moins un produit d'exportation. La théologie se meurt comme parole unique et totalisante, elle renaît comme interpellation en situation, comme reflet critique d'une lutte. Si bien qu'en s'énonçant et en se développant, la perspective noire révèle le coefficient racial discrètement présent dans notre attitude chrétienne : notre théologie est blanche, elle est la théologie de « ceux qui possèdent ».

lutte des classes et lutte des races

Au fond, l'affirmation majeure de la théologie noire, et son défi, est que Dieu a pris la couleur au sérieux. Nous sommes devant une dynamique de libération qui non seulement se fonde dans une conviction religieuse mais encore fait de la race une détermination décisive. C'est à ce niveau que personnellement nous situons l'apport irréductible de la théologie noire, son démarquage par rapport aux problématiques latino-américaines par exemple. Aux U. S. A., le problème n'est pas de classes mais de races, et nous risquons toujours d'occulter par des considérations économiques un affrontement racial. Ce qui veut dire aussi que la théologie noire nous atteint en tant qu'Européens à un niveau que nous ne soupçonnions pas : non seulement dans notre rapport à la société globale, mais dans notre rapport à nous-mêmes, dans la conscience que nous avons de notre propre « être-au-monde » [3].

Des Noirs américains comme J. Cone avancent ici une critique circonstanciée de l'analyse marxiste. Car celle-ci tend constamment à sous-estimer le facteur racial en le réduisant à l'économique. Or la lutte des classes n'explique pas le racisme. Quelle garantie avons-nous historiquement que les socialistes soient moins racistes que les capitalistes ? Aucune, si nous en croyons l'histoire du parti communiste aux Etats-Unis. Au dire des théologiens noirs, la brisure des races est une contradiction beaucoup plus fondamentale que les antagonismes de classes, la question noire ne se réduit jamais à un problème de classe. Une telle affirmation mérite une certaine attention.

Il vaudrait en effet la peine de réfléchir à la genèse du capitalisme [4].

3. Nous serons ainsi rendus attentifs aux problèmes de races qui se posent sur notre propre territoire... et que les groupements politiques et syndicaux ignorent souvent.

4. Nous nous inspirons des réflexions de G. VARET dans son ouvrage **Racisme et philosophie**, Paris, Denoël, 1973.

Nous nous apercevrions alors que le racisme a précédé et marqué pour longtemps le capitalisme et que celui-ci s'en est constamment nourri. Même en l'absence d'une analyse pertinente, la notion de race a existé bien avant celle de classe, comme la société esclavagiste a anticipé et préparé la société industrielle. Nous pouvons affirmer que c'est l'exploitation coloniale de type esclavagiste et mercantile qui a permis l'accumulation primitive du capital nécessaire à la révolution industrielle. Marx lui-même l'a noté : « *Il fallait, pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe, l'esclavage sans phrase dans le nouveau monde* »[5]. Si bien que notre prospérité européenne est fondée historiquement sur l'asservissement de millions d'indigènes et de travailleurs noirs. Et l'exploitation de l'homme noir selon la race va permettre l'exploitation de l'homme blanc selon la classe. C'est toujours la même logique de ségrégation ! Et force nous est de reconnaître aujourd'hui que la lutte des classes n'a guère épongé les tensions de races[6].

Mais au fait, qu'est-ce que la race ? Il est bien difficile d'en proposer une définition adéquate. Il est de la nature de la race d'être une matrice inconsciente et obscure du devenir humain. Elle est cette zone d'ombre qui nous sépare à jamais de notre origine, « *le vertige de l'Origine dans nos consciences* » dira le philosophe[7]. Personne ne peut accéder à la conscience claire de cette source qui cristallise les composantes d'un être humain : organique, biologique, sexuelle, religieuse... Cependant cet inconscient racial s'investit continuellement dans un monde de phantasmes et de pulsions. Si la race produit l'homme, elle en est aussi le produit permanent. Et nous pouvons réaliser dans l'histoire comment l'homme occidental s'est approprié cette conscience de race au delà de tout déterminisme...

Nous comprenons dès lors aisément que les théologiens noirs américains ne soient pas prêts à brader leur identité raciale pour quelques lentilles du dominateur blanc. C'est au nom de la couleur de leur peau qu'ils ont été faits esclaves, c'est au nom de la couleur de leur peau qu'ils deviendront des hommes libres. Ils veulent se servir du préjudice racial comme d'un levier qui puisse changer leur société et ébranler les assises

5. **Le Capital,** t. 3, Paris, Ed. Sociales, 1957, p. 201.
6. P. de COMMARMOND et C. DUCHET, éd., **Racisme et Société,** Paris, Maspero, 1969, p. 13 : « L'avènement du socialisme n'a pas supprimé **mécaniquement** le racisme, pas plus que celui-ci n'est **mécaniquement** lié au système capitaliste ».
7. G. VARET, **op. cit.,** p. 407.

du monde tout entier. Le beau mot de « négritude » revêt alors toutes ses connotations sociales et politiques. Il définit une identité de combat, une prise de conscience passionnée qui est une prise de pouvoir :

« Elle est debout la négritude...
Debout dans le vent
Debout sous le soleil
Debout dans le sang.
Debout
Et
Libre » [8].

« ma vie est un spiritual » [9]

Au moment même où elle affine sa conscience politique, la théologie noire ne gomme jamais le langage de l'intériorité. Nous la mutilerions outrageusement en la réduisant à une théologie de l'engagement social : elle se veut aussi une théologie de la totalité personnelle et de l'expression cultuelle, elle se veut une poétique du christianisme et une liturgie de la démarche croyante.

« *Nous sommes un peuple religieux,* répètent les Noirs, *nous sommes un peuple spirituel* ». Retrouvant ses racines africaines, le peuple noir n'a pu accueillir la foi chrétienne que dans la plénitude de son expression corporelle et dans l'émotion de sa sensibilité religieuse. Le mot « participation » paraît bien fade quand il s'agit de crier sa joie ou de pleurer son angoisse. Ce christianisme effervescent atteint l'homme au cœur de sa *soul,* c'est-à-dire l'engage dans toute sa manifestation sensible et affective. Comme l'écrivait L. Senghor : « *L'émotion est nègre comme la raison hellène* » [10]. La communauté noire est le lieu théologique où vibrent une âme, un peuple et une histoire.

Au centre de la célébration, le prédicateur, leader effectif de la communauté, mais aussi la musique, le rythme, le battement de mains, l'ap-

8. A. CESAIRE, **Cahier d'un Retour au pays natal,** Paris, Présence africaine, 1968. Il ne fait aucun doute que les Antillais sont très proches des Noirs américains quant à l'histoire. Puissent-ils l'être au niveau de la prise de conscience. Voir par exemple l'article de J. C. GUILLEBAUD dans **Le Monde** des 30 juin - 1er juillet 1974, pp. 9 et 15 : « Blancs sur fond noir ».
9. J. H. CONE, **The Spirituals and the Blues,** New-York, Seabury Press, 1972, p. 7.
10. L. SENGHOR, **Ce que l'homme noir apporte,** Paris, 1939, p. 295.

probation spontanée[11], la transe. Et nous ne pouvons pas ne pas évoquer ici, ne serait-ce que d'un mot, les *Negro Spirituals,* ces joyaux de la piété noire. Ils constituent d'extraordinaires affirmations du salut et de l'humanité noire au sein des frustrations d'un monde implacable. Ils sont la réponse, tantôt inquiète, tantôt confiante, d'une communauté croyante écrasée à sa situation d'oppression. L'individu y retrouve sa communauté et la communauté son histoire. Comment ne pas être saisi par leur qualité biblique et leur enthousiasme religieux ? Une telle intensité émotionnelle ne pouvait s'exprimer dans le cadre figé d'une liturgie romaine : nous comprenons très bien que les Noirs aient choisi des Eglises baptistes et méthodistes où ils pouvaient donner libre cours à leur spontanéité et à leur créativité.

Cette sensibilité religieuse, ce christianisme festif interrogent le théologien européen. Celui-ci méconnait souvent la consistance révélatrice de l'assemblée cultuelle. Or l'acte liturgique est toujours une théologie en drame, une communauté croyante en épiphanie. Une telle prise de conscience nous contraint notamment à ne plus privilégier une théologie écrite par rapport à une théologie orale. Dans la suprématie de l'écrit sur l'oral en théologie, nous flairons la reproduction de rapports économiques de domination et de discrimination : car les théologiens du récit sont pour la plupart pauvres alors que les théologiens du texte sont du côté du monde riche. Les traditions orales et narratives ouvrent un champ immense à ceux qui veulent penser à nouveaux frais l'intelligence contemporaine de la foi. Le langage rationnel et la culture littéraire ne peuvent monopoliser le discours théologique. Place au langage de la danse et au langage du cœur !

l'incognito de dieu dans le monde

Au triple niveau du message religieux, racial et cultuel, nous venons d'esquisser à très gros traits ce que pourrait être l'apport d'une théologie noire aux recherches européennes. Mais le dialogue que nous souhaitons ne peut s'instaurer sans réciprocité de questionnement. Aussi voulons-nous formuler une question à la *Black Theology,* question qui nous paraît légitime et importante.

11. Par exemple : « Yes, Lord, yes, Lord
Tell it like it is
Go right on, don't stop now
Yes he does ! Amen, brother, preach, preach ».

Il nous semble en effet que nous sommes devant une théologie de l'immédiateté de Dieu, immédiateté de sa présence, immédiateté de son action. Au fond, pour les Noirs, passer d'un christianisme cultuel tourné vers l'autre monde à un christianisme politique tourné vers ce monde-ci n'a exigé aucun renversement de perspectives : c'est la même relation à Dieu qui est vécue dans les deux cas, une relation de proximité, de transparence, de présence. Dieu est là, Dieu est avec nous, Dieu agit : c'est si facile de le toucher du doigt dans son surgissement quotidien et de le suivre dans l'évidence de son intervention historique.

Cette théologie, si nous l'avons bien saisie, ne manque pas de poser une redoutable question. Qu'en est-il de l'analyse politique, de l'étude aussi scientifique que possible du réel social ? Chez les protagonistes du mouvement noir, nous craignons toujours qu'une naïveté mystique ou un lyrisme romantique tienne lieu de raison critique. L'idéologie religieuse prend souvent la place d'une analyse politique un peu sérieuse. Peut-on croire si facilement que l'Evangile soit opérationnel ? Est-ce respecter le statut de l'Evangile dans la communauté croyante que de court-circuiter toute médiation technique ? Nous risquons continuellement de glisser vers un moralisme religieux qui sacralise indûment une situation autrement complexe. Ce n'est pas à coup de citations évangéliques que l'on articule un projet politique.

Utiliser la Parole de Dieu dans une telle immédiateté est aussi rompre l'incognito de Dieu dans le monde. Or l'absence-présence de Dieu nous semble une conjugaison fondamentale de la Bonne Nouvelle chrétienne. Nous ne pouvons jamais parler de présence sans prendre en compte une certaine absence. Dieu échappe à notre mainmise, Dieu excède notre appréhension, Dieu s'évade de notre théologie. Et si le Règne de Dieu avance dans le monde, c'est bien masqué et son « secret » demeure. Nul ne peut le circonscrire à un lieu déterminé à l'exclusion d'autres et les théologiens de la libération succombent souvent à cette facilité d'identifier Dieu à leurs propres choix.

Il peut être commode d'appeler Dieu au renfort de sa pauvre politique et de sa pauvre analyse. Mais Dieu ne se laisse pas enfermer dans ce jeu-là. Se révélant dans les pauvres et les petits, il s'y cache aussi en les laissant à leur propre lutte historique. Et la rencontre de Dieu s'alimente sans cesse de sa recherche. Dieu est encore là où nous ne le savions pas. La tâche du théologien n'est pas de l'assigner à résidence mais de le pister à sa trace.

une réconciliation qui coûte

Il serait de bon ton de clore cette réflexion européenne catholique par une note sur la « réconciliation », sur la « symphonie des cultures et des théologies ». Histoire de retrouver une certaine sérénité après tant de pages qui sentent le soufre. Or nous voulons nous méfier d'une réconciliation « *à bon marché* », pour reprendre l'expression de D. Bonhoeffer. Nous ne pourrons parler de réconciliation effective que lorsque nous aurons laissé s'exprimer et s'affirmer l'autre jusqu'au fond de lui-même dans un plein respect et une réelle liberté. Aller trop vite en besogne serait reconduire subrepticement une relation dominateur-dominé. Aujourd'hui, nous devons accepter une prise de distance, un moment de séparation, une phase de négation de la part des Noirs américains. Tant pis si l'irénisme contemporain s'accommode mal de cette nouvelle rupture. La vérité de l'Evangile est à ce prix.

A l'évidence, nous marchons vers des christianismes culturels très différenciés. Un bon exemple nous est fourni par la consultation de Foi et Constitution (C.O.E.) tenue à Bangkok du 9 au 12 janvier 1973 [12]. Nous pouvons nous en réjouir ou le regretter : le fait est là. Pour vivre une telle période où les identités culturelles vont se développer et se durcir, nous devrons découvrir une « stratégie de la communication » qui maintienne, au sein des pires conflits, une possibilité de relation sur pied d'égalité. La réconciliation est toujours un travail pratique : elle exige aujourd'hui une longue patience, des choix difficiles, une lutte constante pour être soi-même sans absolutiser sa particularité.

Avec l'émergence de la *Black Theology*, avec l'apparition d'une altérité théologique, nous voilà contraints de rechercher ce que P. Freire appelle « *l'inédit viable* » [13]. Nous sommes dépourvus de réponses immédiates à ces problèmes et le débat nous oblige à reprendre à la racine un certain nombre de nos évidences culturelles. Un avenir est à construire, qui ne le sera pas sans douloureuses confrontations et hardies novations. Mais cela suppose, ultime interpellation, que les théologiens noirs américains soient plus noirs qu'américains. On aimerait en être certain.

bruno chenu

12. **Rendre compte de l'espérance qui est en nous,** Bulletin du C. P. E., Genève, Novembre 1973.
13. **Pédagogie des opprimés,** Paris, Maspero, 1974, p. 186.

point de vue africain sur la théologie noire américaine

Aux yeux d'un théologien africain, la théologie noire apparaît très liée à la prise de conscience opérée par les Noirs au sein même de la société américaine. La situation des Noirs en Afrique du Sud est certainement celle qui ressemble le plus à celle des Noirs américains, aussi est-ce dans ce pays que la théologie noire peut trouver le plus de correspondances. Mais dans l'ensemble, les thèmes de la théologie africaine diffèrent considérablement de ceux de la théologie noire. Pas plus que les Noirs américains, les Africains ne veulent que leurs problèmes théologiques soient réglés à l'extérieur de chez eux ou par des théologiens non africains. Certes, un théologien africain ne peut qu'être enrichi et stimulé par la théologie noire américaine, mais il a d'autres préoccupations et une autre façon de faire de la théologie.

La théologie noire est pour l'histoire de l'Eglise un phénomène douloureux. Non point douloureux par ce qu'elle dit, — bien qu'elle ne s'exprime pas en phrases tendres, — mais parce qu'elle est apparue en Amérique qui, depuis l'arrivée des *Pèlerins*[1] au XVII[e] siècle, se veut une terre chrétienne. C'est un phénomène douloureux parce que c'est un jugement sur le christianisme américain en particulier, et sur le christianisme en général. Dans l'idéal, la théologie noire n'aurait pas dû exister. Elle a été provoquée par l'histoire américaine depuis la colonisation de ce continent à partir de l'Europe et d'ailleurs.

En tant que préoccupation universitaire, la théologie noire remonte au 31 juillet 1966, lorsque le Comité national des Noirs responsables d'Eglises revendiqua pouvoir et liberté auprès des dirigeants de l'Amérique, pouvoir et amour auprès des ecclésiastiques blancs, pouvoir et justice auprès des citoyens noirs, pouvoir et vérité auprès des *mass media* américains. Trois années plus tard, vint le *Manifeste noir* exigeant, entre autres choses, des réparations pour les Noirs de la part des Eglises blanches, à cause de leur complicité dans l'exploitation des Nègres (ou des Noirs, comme ils préfèrent se nommer à présent). La même année parut la publication du Professeur James H. Cone, *Black Theology and*

1. Les pèlerins du **Mayflower** sont considérés par les Américains comme leurs «fondateurs» (N. D. T.).

Black Power (*Théologie noire et Pouvoir noir*) [2], que l'on peut considérer comme l'inauguration formelle de la théologie noire en tant que thème universitaire sérieux avec lequel la théologie chrétienne doit compter. Il y eut d'autres publications avant ce livre, mais c'est sans doute celui-là qui attira l'attention du monde et fit entrer formellement la théologie noire dans le courant de la théologie chrétienne en général.

En réalité, les racines de la théologie noire remontent à une époque bien antérieure de l'histoire américaine. Elles renvoient à l'arrivée des premiers esclaves africains au XVIIe siècle, et à l'histoire ultérieure de l'esclavage en Amérique. Depuis lors, les Américains d'origine africaine et de sang africain ont souffert de l'exploitation, de la ségrégation, du lynchage et d'autres injustices, de telle sorte qu'en tant que classe, ils vivent dans des conditions plus misérables, reçoivent moins d'éducation, ont des emplois relativement inférieurs et souffrent de plus de préjugés que la majorité du peuple américain. Il y a eu des exceptions individuelles, mais tel est l'arrière-fond historique qui a engendré différentes formes de révoltes de la part des Nègres depuis la fin du XVIIe siècle. Leurs premières révoltes semblent avoir eu peu de répercussions et l'abolition de l'esclavage par le Président Abraham Lincoln, en 1863, n'apporta aucune amélioration immédiate à l'existence quotidienne des Nègres. Il fallut attendre le mouvement du Pouvoir noir, au milieu des années 1960, qui revendique le pouvoir politique, le pouvoir économique, l'amélioration de l'image des Noirs et cherche des leaders noirs pour mobiliser le pouvoir d'achat des Noirs [3].

un jugement sur le christianisme

En tant que réponse et réaction à l'histoire de l'humiliation et de l'oppression des Nègres en Amérique, la théologie noire est un jugement sévère et une source de confusion pour le christianisme, spécialement en Amérique. C'est pour cela que je la considère comme un chapitre douloureux de la théologie. C'est la voix du chagrin et de la pitié, de l'agonie et du désespoir. C'est un jugement parce que les facteurs qui l'ont provoquée, — l'oppression, l'esclavage, la pauvreté, l'humiliation, le mépris, etc., —

2. J. H. CONE, **Black Theology and Black Power**, New-York, Seabury Press, 1969.
3. Cf. Floyd B. BARBOUR, ed., **The Black Power Revolt**, New-York, Collier Books, 1969.

sont apparus dans un pays intensément chrétien. La théologie noire est un cri de révolte contre des conditions d'existence qui ont duré pendant près de quatre siècles, dans un pays qui était fier d'être libre et chrétien, ou d'avoir des institutions chrétiennes.

D'un certain point de vue, la théologie devrait surgir de la spontanéité joyeuse d'être chrétien et de faire face, en chrétien, à la vie et aux idées. Au contraire, on a l'impression que la théologie noire est pleine de chagrin, d'amertume, de colère et de haine. Et qui en blâmer ? La théologie noire soutient que les Noirs américains auraient eu droit dès le début à la liberté, à la justice, à une part équitable des richesses du pays, à l'égalité des chances dans la vie sociale, économique et politique. L'étonnant est qu'il ait fallu tant de siècles pour que cela apparaisse à la surface. La théologie noire vient de différentes sources liées à l'histoire particulière des Nègres. Elle vient de « *l'expérience noire* », ce qui signifie « *une vie d'humiliation et de souffrance... une existence dans un système de racisme blanc* » ; de l'histoire noire qui « *se réfère à la façon selon laquelle les Noirs ont été amenés dans ce pays et ont été traités dans ce pays* » ; de la culture noire qui « *consiste en ces formes créatives d'expressions provenant de ceux qui sont soumis à l'histoire, endurent la souffrance et expérimentent la joie* » ; et d'une façon plus générale, des Ecritures, de la tradition chrétienne et de l'héritage religieux africain [4]. En conséquence, le Professeur Cone définit ou voit la théologie noire comme « *cette théologie qui naît de la nécessité d'exprimer la signification de la présence noire dans un monde blanc hostile... La théologie noire est révolutionnaire dans sa façon de voir les choses. Elle croit que les Noirs seront libérés de l'oppression* » [5].

I

thèmes de la théologie noire

Les principaux thèmes de la théologie noire sont directement liés aux circonstances de sa mise au jour.

4. Cf. J. H. CONE, **A Black Theology of Liberation,** New-York, Lippincott, 1970, pp. 54 sq. ; GAYRAUD S. WILMORE, **Black Religion and Black Radicalism,** New-York, Doubleday, pp. 302 sq.
5. J. H. CONE, « Black Consciousness and the Black Church », article traduit supra pp. 31-40.

négritude

Un de ses thèmes est la « *négritude* »[6]. Elle voit, ou veut voir, la négritude partout. Elle parle du Dieu noir, de l'Eglise noire, de la libération noire, du noir par-ci, du noir par-là. Bien que certains théologiens, en particulier le Professeur Cone, essayent de donner une définition plus large et ontologique de la négritude, c'est néanmoins une terminologie de la couleur qui surgit de la conscience de la couleur dans la société américaine. En vérité, le Professeur Cone va jusqu'à dire que « *la théologie blanche n'est pas une théologie chrétienne* »[7]. En lisant tous les articles et les livres de théologie noire, on est certainemnt saturé par la conscience de la couleur qui les domine. On pourrait seulement faire remarquer en passant que la couleur de la race n'est pas un concept théologique scripturaire. Néanmoins, un petit nombre de théologiens noirs prennent conscience des dangers d'abuser de ce mot. Ainsi, le Professeur Miles J. Jones (alors à Virginia Union University) écrit que « *la couleur n'est qu'un moyen ; c'est l'expérience qui est importante... Changer notre conception de la couleur du Christ n'est pas une façon satisfaisante d'interpréter notre expérience du peuple noir que Dieu fit, et en qui Dieu agit par le Christ. De plus, une telle façon de* colorer *représente un danger d'idolâtrie. Nous n'avons pas besoin de colorer Dieu ou le Christ en noir pour apprécier la négritude en tant qu'instrument du divin* »[8].

Ainsi, pour la théologie noire, la négritude est devenue une idéologie et une idéologie qui recouvre l'essentiel de la vie et de la pensée des Nègres en Amérique aujourd'hui. Elle est utilisée par ces Américains dont la couleur de peau est noire, sombre, brune, légèrement brune, kaki, café, ou qui ont une filiation biologique éloignée avec l'Afrique, même si la plupart de leurs ancêtres étaient français, anglais, chinois, indiens ou suédois. Certains de ceux que l'on appelle Noirs, n'ont pas à l'évidence beaucoup de traces de négritude.

libération

Le second thème essentiel de la théologie noire est celui de la *libération.*

6. Nous traduisons « blackness » par **négritude,** faute d'un mot français équivalent à partir de noir, mais le mot négritude est d'origine africaine et non américaine. (N. D. T.)
7. J.H. CONE, **A Black Theology..., op. cit.,** p. 28.
8. MILES J. JONES, « Toward a theology of the black experience », **Christian Century** 87 (37), sept. 1970, pp. 1090 sq.

C'est également le souci du Pouvoir noir et de l'ensemble de la communauté noire. La théologie noire fournit seulement une dimension théologique au concept de libération et il y a beaucoup d'éléments dans la Bible pour fournir un appui à un tel thème. La théologie noire parle d'une libération concernant le monde social, économique, politique, ecclésial, éducatif, culturel, ainsi que les autres domaines de l'histoire américaine au sein de laquelle se situent les expériences du peuple noir. Ces expériences contraignent la théologie noire à parler de libération. C'est une réponse à l'histoire américaine pour le passé, et à la société américaine pour le présent. En conséquence, la théologie noire s'affirme comme une théologie de la colère, du désespoir, de la peur et de l'humiliation. C'est une théologie hautement politisée, élaborée en vue de façonner, de promouvoir et de protéger une idéologie populaire dans le contexte américain. Sans l'histoire américaine de l'esclavage, du racisme et de la domination des Blancs sur les Noirs, et sans la situation actuelle de la société américaine récemment secouée par la guerre du Vietnam, le Pouvoir étudiant, le Mouvement des droits civiques et la pauvreté persistante d'un grand nombre de Blancs et de Noirs, il ne pourrait y avoir de théologie noire.

Le souci de la théologie noire pour la libération est présenté avec force dans le livre du Professeur James Cone sur *Théologie noire et Pouvoir noir.* Il écrit que « *le Pouvoir noir et le christianisme ont ceci de commun : la libération de l'homme* » ; « *Jésus a essentiellement fait œuvre de libération* » ; « *la révolte noire est une manifestation de Dieu lui-même, activement engagé dans les affaires d'aujourd'hui en vue de libérer son peuple* », etc.[9] Son livre suivant, *A black Theology of Liberation* (*Une Théologie noire de la libération*), commence par affirmer que « *la théologie chrétienne est une théologie de la libération* » et que « *la libération est le contenu de la théologie* »[10].

Sur la question de la libération, il y a une très grande unanimité d'opinion parmi les théologiens de la théologie noire. Ils lui trouvent de nombreux fondements, dans l'Ancien Testament en particulier, dans l'histoire de l'Exode et l'histoire d'Israël, ainsi que dans la vie et l'œuvre de Jésus-Christ, Notre-Seigneur. C'est une théologie des opprimés qui revendiquent leur libération. Par suite, tous les thèmes de la théologie noire sont liés à la question de la libération. Ce souci excessif (à mon juge-

9. J.H. CONE, **Black Theology..., op. cit.,** pp. 39. 35. 38.
10. **Ibid.,** p. 17.

ment) de la libération est sans doute la principale limite de la théologie noire. Quand le thème de la libération est épuisé, qu'y a-t-il d'autre ? C'est la grande question de la théologie noire et, actuellement, on ne voit rien au delà de la libération.

Puisque la théologie noire est si profondément concernée par la libération, elle est nécessairement eschatologique ; mais ses espoirs eschatologiques ne sont pas clairement définis. Elle ne dit pas quand on arrive au paradis de la libération. On a le sentiment que la théologie noire a créé une urgence quasi mythologique de libération, et qu'elle veut la maintenir vivante. Cela tend à limiter sa viabilité et donne l'impression qu'elle évite tout autre problème théologique majeur, ou du moins que jusqu'à présent, elle n'a pas commencé à réfléchir sur des sujets qui ne soient pas liés à la libération.

christ noir et dieu noir

Un autre thème de la théologie noire est Jésus-Christ présenté comme le Libérateur, le Messie noir, le Christ noir, etc. Les théologiens noirs nous disent que les Nègres en ont assez d'un Jésus présenté à travers les yeux des Américains blancs. Les Nègres du Mouvement du Pouvoir noir s'écrient : « *Nous ne voulons pas d'un Jésus rose et à double face qui conseille l'amour pour vous et la mort par les flammes pour les enfants du Vietnam. Nous ne voulons pas d'un Sauveur suceur de sang qui condamne les émeutiers jeteurs de pavés et approuve les tueurs jeteurs de bombes. Ce Christ pue. Nous refusons que les hommes noirs suivent ses pas...* »[11]. Ainsi dans la théologie noire, Jésus est le Libérateur par excellence, il rend libres les opprimés, il s'identifie aux pauvres et aux opprimés et il n'y a pas de salut hors de l'identification à ce Christ noir. Certains voient les Noirs comme les enfants d'Israël de l'Ancien Testament, esclaves délivrés, conduits à la Terre promise, espérant le Messie et finalement menés par le Messie noir dans le Royaume de Dieu. Le travail le plus explicite sur ce thème est *The Black Messiah* (*Le Messie noir*) d'Albert Cleage, Jr.[12] Des sentiments identiques sont exprimés de différentes façons à travers les *Negro Spirituals,* et sans nul doute, dans les chaires des églises noires.

Il y a aussi le thème de Dieu dans la théologie noire : « *Dieu lui-même*

11. V. HARDING, « Black Power and the American Christ », **The Christian Century,** Chicago, 4 jan. 1967, p. 13.
12. A.B. CLEAGE, Jr., **The Black Messiah,** New-York, Sheed and Ward, 1968.

ne peut être connu qu'en tant qu'il se révèle dans sa négritude. La négritude de Dieu et tout ce qu'elle implique dans une société raciste est le cœur de la doctrine de Dieu dans la théologie noire. Il n'y a pas de place dans la théologie noire pour un Dieu sans couleur, dans une société où les gens souffrent précisément à cause de leur couleur... La négritude de Dieu signifie que Dieu a fait de la condition d'opprimé sa propre condition... et que l'essence de la nature de Dieu se fonde sur le concept de libération... C'est l'insistance de la théologie noire sur la négritude de Dieu qui la distingue de façon aiguë des points de vue contemporains des Blancs sur Dieu »[13]. La théologie noire déclare catégoriquement : « *Nous devons devenir noirs avec Dieu !* »[14].

Nous remarquons que la théologie noire réfléchit également à d'autres thèmes, tels que l'Eglise, la communauté, la Bible, le monde, l'homme, la violence, l'éthique, etc. Mais le traitement de ces thèmes est soumis à la préoccupation dominante de la négritude, de la libération, ainsi que des points de vue exprimés au sujet de Jésus-Christ et de Dieu. Telle est la façon dont je vois la théologie noire à partir des différentes publications actuellement disponibles, et de nombreuses conversations avec les meilleurs théologiens noirs, comme le Professeur James Cone de l'Union Theological Seminary de New-York, le Professeur Charles Long de la Divinity School de Chicago, le Professeur Preston Williams de l'Université Harvard, le Dr. Vincent Harding et le Professeur George Thomas d'Atlanta, le Professeur Gayraud Wilmore de l'Université de Boston, et beaucoup d'autres.

II

théologie africaine et théologie noire ne sont pas interchangeables

Un certain nombre de questions se font jour lorsque la théologie noire est considérée du point de vue du théologien africain. Il est impossible, et sans doute prématuré, de proposer autre chose que quelques remarques éparses. Je suis encore en train d'assimiler la théologie noire et de l'admirer en tant que phénomène spécifiquement américain. J'admire l'au-

13. J.H. CONE, **A Black Theology...**, **op. cit.**, pp. 120 sq.
14. **Ibid.**

dace avec laquelle elle est présentée. J'admire l'engagement et le dévouement manifestés par les théologiens noirs à l'égard de ce mouvement théologique. J'admire le zèle, l'enthousiasme et même la jovialité avec laquelle ces Américains discutent et présentent la théologie noire. J'apprécie et comprends les causes d'amertume, de colère, de haine, de contestation qui apparaissent dans les écrits et les débats sur la théologie noire. Et me situant, comme je le fais, à une certaine distance, je suis frappé par cette éruption soudaine de vie théologique en Amérique. La théologie noire a été rendue nécessaire par le passé et le présent américains, et il est étonnant qu'elle ne soit pas apparue plus tôt. Elle l'aurait dû depuis longtemps, parce qu'elle était nécessaire et même inévitable.

Mais la théologie noire ne peut pas devenir la théologie africaine. Les deux ne sont pas identiques : elles ne procèdent pas des mêmes situations historiques et contemporaines. Elles ne répondent pas aux mêmes préoccupations, sauf que, dans une certaine mesure, la situation en Afrique du Sud a quelque ressemblance avec celle qui a produit la théologie noire en Amérique. Les Africains d'Afrique du Sud sont opprimés, exploités, injustement gouvernés par des minorités ; on leur a volé leur terre et leur dignité ; on leur a refusé même le minimum des droits de l'homme. Pour eux, la théologie noire les touche, et peut-être leur apporte quelque espoir, sinon quelque consolation. En Afrique du Sud, la théologie noire mérite d'être écoutée, mais il est impossible de voir comment cette écoute pourrait se traduire de façon pratique. On peut même se demander si les Africains, en Afrique du Sud, ont le désir et le besoin d'une théologie noire en tant que telle : ils veulent la liberté et non une théologie de la libération. L'Amérique a les moyens de parler haut et fort de la libération, car les gens sont suffisamment libres de le faire en Amérique. Mais en Afrique du Sud, les gens ne sont pas libres du tout : ils ne sont même pas libres de parler de la théologie de la libération. Ainsi, quand le livre *Essays on Black Theology* (*Essais sur la théologie noire*) a été publié à Johannesburg en 1972, le gouvernement l'a interdit avant qu'il ne parvienne aux libraires [15]. Mais ce livre fait seulement écho aux points de vue et aux expressions de la théologie noire américaine et, de ce fait, inclut une contribution du Professeur James Cone. Cependant, le fait qu'il a été interdit aussi promptement indique avec clarté que la théologie noire concerne directement, dans une certaine mesure, l'Afrique du Sud.

15. Le même livre a été publié à nouveau par G. MOORE, sous le titre **Black Theology, the South African Voice,** Londres, Hurst, 1973.

fausses comparaisons

Indépendamment de la situation de l'Afrique du Sud, on peut penser que les thèmes de la théologie noire diffèrent considérablement de ceux de la théologie africaine.

Celle-ci procède de notre joie d'expérimenter la foi chrétienne, alors que la théologie noire s'est constituée à partir des souffrances de l'oppression. La théologie africaine n'est pas obligée de centrer son attention sur quelques thèmes sélectionnés : elle n'a aucune idéologie à propager et à soutenir. La théologie noire connaît à peine la situation des chrétiens vivant en Afrique ; en conséquence, elle ne s'applique pas directement à l'Afrique, sinon de façon accidentelle. En vérité, il n'est ni correct ni équitable de se demander si la théologie noire a une signification pour l'Afrique, puisque la théologie noire n'est pas le porte-parole de l'Afrique, et ne cherche pas à parler pour l'Afrique ou à son sujet. Naturellement, la théologie noire sera intéressante comme objet d'étude, au même titre que l'on porte intérêt à la *water buffalo theology* (théologie du buffle d'eau) de l'Asie du Sud-Est, ou à la théologie de l'espérance dans la pensée de Jürgen Moltmann. Mais vouloir à tout prix que cette théologie soit d'un intérêt plus grand pour l'Afrique, c'est commettre une injustice à l'égard des deux parties. Cette tentation existe sans nul doute dans l'esprit de beaucoup de gens en Amérique, en Europe et, dans une moindre mesure, en Afrique même. Mais jusqu'à présent, cet exercice semble aboutir à des comparaisons creuses et artificielles où certains ne voient que les différences [16], et où d'autres cherchent à établir des liens de façon imaginaire [17].

Il serait plus sain que ces deux courants théologiques soient abandonnés à leurs forces internes et externes afin qu'ils grandissent de façon naturelle, sans pression ni manipulation. Je considère que la théologie africaine s'intéresse à infiniment plus de problèmes : outre tous les thèmes théologiques classiques, elle traite de sujets tels que le dialogue religieux entre le christianisme et la religion africaine, le christianisme et l'Islam, la relation entre le christianisme et la culture africaine, l'Eglise et l'Etat, les innombrables problèmes pastoraux, le renouveau liturgique, la pénétration de la foi chrétienne dans un milieu africain, etc. La théologie africaine ne sera pas l'affaire d'une décennie et ne sera

16. Cf. D. G. GELZER, « Random notes on Black Theology and African Theology », **The Christian century, op. cit.**, pp. 1091 sq.
17. C'est le cas de nombreux théologiens noirs américains.

pas contenue en un volume. C'est un phénomène vivant et tant que l'Eglise durera dans notre continent, elle continuera à produire de la théologie africaine. Mais cette théologie n'est pas intéressée à colorer Dieu ou le Christ en noir, ni à lire le mot libération à tous les coins de rue, ni à dire aux gens de penser et d'agir en tant que Noirs. Ce sont les centres d'intérêt de la théologie noire outre-Atlantique, et je les considère comme des centres d'intérêt admirables pour l'Amérique. Comme la théologie noire fait partie du courant théologique chrétien, elle a naturellement une certaine signification pour les théologiens africains, mais seulement dans ce contexte général.

des préoccupations différentes

Les Africains ne veulent pas que leurs problèmes théologiques soient résolus au delà de l'Atlantique, de la mer Méditerranée ou de l'Océan Indien, par des théologiens américains, européens ou asiatiques. De même, ce n'est pas l'affaire des théologiens africains de dire aux autres Eglises, aux chrétiens ou aux théologiens qui ne sont pas en Afrique, comment résoudre leurs problèmes théologiques, ou quelle théologie utiliser en fonction de leur situation de vie. Nous ne souhaitons et je ne souhaite que le dialogue, le compagnonnage, le partage des idées et des points de vue, l'apprentissage réciproque en tant que partenaires égaux dans le corps universel du Christ, même si, en tant qu'Africains, nous ne pouvons parler le langage théologique du christianisme qu'avec une voix hésitante, puisque la plupart d'entre nous sont si nouveaux sur la scène de la chrétienté. Nous admirons et apprécions ce que les autres disent et ont dit, en fonction de leurs contextes particuliers et de l'inspiration de l'Esprit Saint, mais ce qu'ils disent nous atteint seulement comme des chuchotements, parce qu'ils s'adressent d'abord à eux-mêmes, et ils parlent pour eux-mêmes, tandis que nous aussi parlons d'abord et avant tout à nous-mêmes et pour nous-mêmes. Telles sont les limites et les défis dans le contexte desquels nous théologisons et, en les reconnaissant, nous avouons notre dette réciproque en tant que frères chrétiens et nous évitons le danger d'envahir les territoires théologiques les uns des autres. Je me sens enrichi sur le plan du savoir et stimulé par la théologie noire et les théologiens noirs en Amérique. Je leur suis reconnaissant pour leur contribution à la théologie. Mais leur voix n'est pas ma voix, et leur façon de faire de la théologie n'est pas ma façon. La théologie noire et la théologie africaine ont chacune différentes préoccupations théologiques, des théologiens différents, et

des chances théologiques différentes. Dans la mesure où elles apporteront du neuf et du vieux à l'ensemble de la théologie chrétienne, elles serviront leur propre communauté aussi bien que l'ensemble de l'Eglise universelle.

traduit de l'anglais
par Huges Puel

John mbiti

éléments de bibliographie

1 ouvrages essentiels sur le contexte historique et culturel de la théologie noire

Lerone BENNETT, Jr., **Before the Mayflower : A History of the Negro in America 1619-1964,** Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1966. C'est l'ouvrage fondamental, avec tous les points de repères historiques nécessaires ainsi que les renseignements bibliographiques.

En français, nous disposons de trois ouvrages importants :

François MASNATA, **Pouvoir blanc et révolte noire.** Essai sur la tradition démocratique aux Etats-Unis, Paris, Payot, 1968. Livre essentiel pour tout l'arrière-plan politique et juridique du problème.

Robert L. ALLEN, **Histoire du mouvement noir aux Etats-Unis,** 2 tomes, Paris, Maspero, 1971. Un livre engagé et bien documenté.

Hubert GERBEAU, **Les Esclaves noirs.** Pour une histoire du silence, Paris, André Balland, 1970. Ouvrage plus philosophique et descriptif.

Marguerite YOURCENAR, **Fleuve profond, sombre rivière.** Les « Negro Spirituals », commentaires et traductions, Paris, Gallimard, 1974.

2 sur le mouvement du pouvoir noir

MALCOM X, **L'Autobiographie de Malcom X,** Paris, Grasset, 1966.

ID., **Le Pouvoir noir,** Paris, Maspero, 1966 (en réimpression).

Stokely CARMICHAEL et Charles V. HAMILTON, **Le Black Power,** Paris, Payot, 1968.

James FORMAN, **La libération viendra d'une chose noire,** Paris, Maspero, 1968.

Les Panthères noires parlent, Paris, Maspero, 1971.

Elaridge CLEAVER, **Un noir à l'ombre,** Paris, Seuil, 1972.

Sur le mouvement actuel des Noirs aux Etats-Unis après le Pouvoir noir, cf. l'excellent reportage de Pierre DOMMERGUES, « Les Noirs américains : de nouvelles formes de lutte », **Le Monde diplomatique,** déc. 1973, pp. 10-15.

3 témoins principaux de la théologie noire

Joseph WASHINGTON, **Black Religion,** Boston, Beacon Press, 1964.

ID., **The Politics of God,** Boston, Beacon Press, 1970.

Albert CLEAGE, **The Black Messiah,** New York, Sheed and Ward, 1969.

James H. CONE, **Black Theology and Black Power,** New York, Seabury Press, 1969.

ID., **A Black Theology of Liberation,** Philadelphie et New York, Lippincott Company, 1970.
ID., **The Spirituals and the Blues : An Interpretation,** New York, Seabury Press, 1972.

J. DEOTIS ROBERTS, **Liberation and Reconciliation : A Black Theology,** Philadelphie, Westminster Press, 1971.

The Black Church, numéro spécial de **Christianity and Crisis** 30 (18), 2 et 16 nov. 1970.

4 sur la théologie noire

William JONES, « Theodicy and Methodology in Black Theology : A Critique of Washington, Cone and Cleage », **Harvard Theological Review** (64), Oct. 1971, pp. 549-553.

John J. CAREY, « Black Theology : An Appraisal of the Internal and External Issues », **Theological Studies** 33 (4), déc. 1972, pp. 684-697.

Robert C. WILLIAMS, « Moral Suasion and Militant Aggression in the Theological Perspectives of Black Religion », **The Journal of Religious Thought** 30 (2), automne-hiver 1973-1974, pp. 27-50.

Bruno CHENU, « Le Christ noir aux Etats-Unis », **Dossier Parole et Mission** (5), Paris, Ed. du Cerf, 1972, pp. 61-69.

Henry MOTTU, « Vers une théologie de la libération (James Cone et Rubem Alves) », **Bulletin du Centre Protestant d'Etudes,** Genève, mars 1972, nº 1, 35 p.

Théologies Noires et Sud-Américaines de Libération, nº spécial de **Parole et Société** 81 (5-6) (cf. en particulier l'article de James CONE aux pp. 479-497).

Warum « schwarze Theologie » ? nº spécial de **Evangelische Theologie** (34) 1974, Heft 1, avec des articles de Moltmann, Lehmann, Gollwitzer, Herzog et, pour les Noirs, de Lincoln, Cone et Edwards.

On voit donc que, contrairement au mouvement politique du Pouvoir noir, nous n'avons pour l'instant en français qu'un seul article de James Cone. La théologie noire mériterait un meilleur sort, d'autant plus que les ouvrages disponibles en français (Allen, Masnata) ont tendance à minimiser l'importance de l'aspect religieux et théologique de la rébellion noire.

chronique d'œcuménisme

Il existe maintenant en allemand — heureux germanophones ! — un manuel d'œcuménisme destiné aux écoles et aux paroisses [1]. C'est un très utile ouvrage collectif. Une première partie présente brièvement la chrétienté divisée, trace plus longuement l'histoire du mouvement vers l'unité chrétienne en réservant la part principale au Conseil œcuménique et se termine par quelques portraits de personnalités parmi lesquelles on se réjouit de compter Jean XXIII et les cardinaux Béa et Willebrands mais où l'on s'étonne de ne pas voir figurer l'abbé Couturier. La deuxième partie traite des questions théologiques en trois sections. La première est consacrée à la découverte de l'Eglise une : fondements bibliques, rassemblement et unité, renouveau, entraide mutuelle, Rome et Genève, etc. Dans la deuxième, qui traite du témoignage commun, on trouve aussi les fondements bibliques puis de brefs chapitres sur le culte, les sacrements, le ministère, les mariages mixtes. Dans la troisième section (le service) sont rassemblées des notices concernant essentiellement les rapports ou le dialogue avec les adeptes des autres religions et croyances, avec le tiers monde. Enfin la troisième partie de l'ouvrage entre dans la pédagogie pratique à l'usage des professeurs et des pasteurs.

Pas question, certes, de traduire cet ouvrage en français : il est trop marqué (ce n'est nullement un reproche) par le contexte allemand. Mais on se prend à rêver : quelle équipe aurait le courage d'entreprendre en France un travail analogue et surtout quel éditeur accepterait de le publier ?...

La collection « Eglises en dialogue » a perdu son titre pour des raisons que seule la maison d'édition pourrait expliquer. Elle y a gagné en tout cas dans la présentation : le format des ouvrages s'est élargi et la typographie, aérée. Quatre volumes ont paru ces dernières années, fidèles au principe de la collection qui fait appel pour chaque sujet à trois collaborateurs : un orthodoxe, un catholique, un protestant [2]. Le premier de ces ouvrages est consacré au « baptême, sacrement d'unité ». C'est l'auteur protestant, A. Benoit, qui étudie le baptême dans les quatre premiers siècles. Son travail remarquablement clair montre à l'évidence la permanence des éléments fondamentaux et l'adjonction des rites secondaires. B. Bobrinskoy, orthodoxe, enracine la doctrine du baptême dans le double mystère de Pâques et de Pentecôte. L'auteur catholique, F. Coudreau, pose les nombreuses questions pastorales qui préoccupent aujourd'hui.

Sur la prière, les trois auteurs vont au-delà des coutumes propres à chacune de leurs familles spirituelles pour s'interroger sur la rencontre de l'homme avec Dieu. Le dépassement confessionnel est sans doute moins net dans les réflexions proposées sur les rapports de l'Evangile et de la morale, par un troisième volume. On ne s'en étonnera pas. Les disciples du Christ sont loin d'être d'accord à l'heure actuelle sur plusieurs problèmes éthiques fondamentaux.

Par contre « Annoncer Jésus-Christ aujourd'hui » correspond très étroitement au souci qu'ont des chrétiens de plus en plus nombreux de ne plus s'attarder de manière excessive sur les différences qui les séparent encore, mais, s'appuyant sur l'immense fonds commun chrétien, de rendre compte ensemble devant le monde de l'espérance qui les habite tous.

1. Friedrich HASSELHOFF und Hanfried KRUGER (ed.), **Oekumene in Schule und Gemeinde,** Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1971, 578 p.

2. André BENOIT, Boris BOBRINSKOY, François COUDREAU, **Baptême, sacrement d'unité,** Tours-Paris, Mame, 1971, 222 p.
André DE ROBERT, Georges LEFEBVRE, Antoine BLOOM, **La prière, Ibid.,** 1972, 214 p.
Christos YANNARAS, Roger MEHL, Jean-Marie AUBERT, **La loi de la liberté. Evangile et morale, Ibid.,** 1972, 160 p.
Savas AGOURIDIS, Albert GAILLARD, René GIRAULT, **Annoncer Jésus-Christ aujourd'hui, Ibid.,** 1973, 192 p.

Le Conseil œcuménique des Eglises et ses différentes sections, en particulier « Foi et Constitution », continuent de fournir ample matière à des monographies historiques. S'il est extrêmement rare maintenant — hélas ! — de voir des travaux de ce genre publiés en français, ils ne manquent ni en allemand ni en anglais et éventuellement dans quelques autres langues.

Signalons en particulier une étude très documentée de Patrick W. Fuerth sur la notion de « catholicité » dans les documents du Conseil œcuménique, de l'assemblée d'Amsterdam (1948) à celle d'Upsal (1968) [3]. L'auteur critique le caractère trop « spiritualiste » de cette notion dans l'emploi qui en est fait et suggère très heureusement de l'approfondir en examinant l'Eglise comme **koinonia** (communauté).

Complétant le travail de R. Frieling, que nous recensions dans notre précédent bulletin, K. Ch. Epting fait la préhistoire du mouvement « Foi et Constitution » de 1910 à 1920 [4]. Son étude minutieuse et bien informée est rendue encore plus précieuse par la bonne idée qu'il a eue de reproduire en appendice nombre de documents peu connus ou difficilement accessibles : on trouvera en particulier la correspondance échangée en latin, de 1914 à 1917, entre le promoteur de « Foi et Constitution », Robert Gardiner, et le cardinal Gasparri.

Avec la thèse de B. Wadensjö, il ne s'agit plus du Conseil œcuménique mais de la Fédération luthérienne mondiale, dont l'auteur étudie les étapes préparatoires de 1868 à 1929 (la Fédération actuelle date de 1947 seulement) [5]. On pourra placer à côté le volume de E. Clifford Nelson sur le développement du luthéranisme en Amérique du Nord de 1914 à 1970, dans lequel on lira en particulier avec intérêt le chapitre consacré à l'attitude luthérienne par rapport à l'unité chrétienne [6].

Dans le domaine des relations interecclésiales, signalons l'histoire des rapports entre l'Eglise anglicane et l'Eglise luthérienne suédoise en ce qui concerne l'« intercommunion » [7]. L'auteur part de l'époque de la croissance du mouvement tractarien dans les années trente du XIXe siècle et conduit le lecteur jusqu'à l'accord sur l'intercommunion acceptée en 1922 par les évêques luthériens suédois en réponse à la Conférence de Lambeth de 1920.

On dit souvent aujourd'hui — et à juste raison — que l'œcuménisme doit prendre racine et se développer dans les Eglises locales. Un exemple : l'ouvrage de R. Frieling qui donne une vue d'ensemble sur ce qui se passe en Allemagne fédérale [8]. C'est un manuel pratique fournissant des renseignements précis, y compris des adresses.

3. Patrick W. FUERTH, **The Concept of Catholicity in the Documents of the World Council of Churches, 1948-1968. A historical Study with systematic-theological Reflections** (Studia Anselmiana 60), Rome, Editrice Anselmiana, 1973, 294 p.
4. Karl Christoph EPTING, **Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920** (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 16), Zurich, Theologischer Verlag, 1972, 390 p. Pour R. FRIELING, cf. **Lumière et Vie,** n° 108, p. 105.
5. Bengt WADENSJO, **Toward a World Lutheran Communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929** (Acta Universitatis Upsaliensis 18), Uppsala, 1971, 372 p.
6. E. Clifford NELSON, **Lutheranism in North America 1914-1970,** Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972, 320 p.
7. Carl Henrik LYTTKENS, **The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922** (Bibliotheca theologiæ practicæ 24), Lund, CWK Gleerups Förlag, 1970, 292 p.
8. Reinhard FRIELING, **Œkumene in Deutschland. Ein Handbuch der interkonfessionnellen Zusammenarbeit in der Bundesrepublik,** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, 240 p.

accords et divergences

Dans le dialogue et la pastorale œcuméniques, on a toujours à nouveau besoin d'ouvrages présentant aussi clairement possible les points d'accords et de divergences des chrétiens. Ces travaux sont sans cesse à refaire en raison du caractère fluctuant, aujourd'hui, des frontières confessionnelles par suite des progrès de l'œcuménisme. Le petit ouvrage de R. Frieling et E. Ortmann, deux auteurs protestants, s'adresse aux foyers mixtes, aux cercles œcuméniques, aux prêtres, pasteurs et catéchètes [9]. Il traite brièvement de la Parole et de l'eucharistie, du culte, des actes sacramentels, de la piété et de la spiritualité, du mouvement œcuménique. Simple, ce petit livre n'échappe pas toujours à quelques simplifications.

C'est à un autre niveau que se situe le très bel ouvrage dont les maîtres d'œuvre ont été un catholique, J. Feiner, et un réformé, L. Vischer [10]. Trente-cinq auteurs connus, presque tous — sauf A. Dumas et R. Laurentin — des pays de langue allemande. Un plan très solide (Dieu ; Dieu en Jésus-Christ : l'Ecriture, Israël, Jésus, la Trinité ; l'homme nouveau ; foi et monde ; questions ouvertes entre les Eglises : Ecriture et Tradition, grâce et œuvres, sacrements, mariage, Marie, l'Eglise, la signification des confessions aujourd'hui). Les auteurs ont travaillé en binômes interconfessionnels et le texte final est donc « œcuménique ».

Il paraît que ce volume de près de sept cents pages connaît une diffusion considérable dans les pays germanophones. On souhaite le même succès à la traduction française qui est en préparation.

9. Reinhard FRIELING und Ernst Albert ORTMANN, **Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben** (Bensheimer Hefte 46), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 120 p.
10. Johannes FEINER und Lukas VISCHER, **Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube,** Freiburg, Verlag Herder, et Zurich, Theologischer Verlag, 1973, 688 p.

L'essentiel de la foi, de Max Thurian, reprend, en le modifiant légèrement, un volume publié naguère sous le titre **Amour et vérité se rencontrent** [11]. D'un format modeste, cet ouvrage simple et d'esprit très œcuménique, est accessible à un grand nombre de lecteurs.

dialogue sur l'eucharistie et les ministères

La littérature œcuménique sur l'eucharistie, l'« intercommunion » et les ministère est particulièrement abondante. Nous ne citerons ici que quelques titres. Max Thurian, a réédité, avec quelques modifications et sous le nouveau titre d'**Une seule eucharistie**, le volume qu'il avait publié il y a quelques années sous le titre de **Le pain unique** [12]. Ce livre reprend sous une forme aussi simple que possible le contenu de deux travaux plus scientifiques du même auteur : **L'eucharistie** et **Sacerdoce et ministère.** En une centaine de pages, Max Thurian donne une très bonne présentation du consensus œcuménique sur l'eucharistie et des rapprochements sur le ministère et, par voie de conséquence, sur les possibilités actuelles en matière d'hospitalité eucharistique. C'est un livre qui nourrit l'espérance œcuménique même si — c'est tout à fait normal — il n'emporte pas une pleine adhésion, en particulier de certains lecteurs protestants.

En juin 1973 un collogue catholique se déroula à Saint-Anselme (Rome) avec la participation active d'« observateurs » protestants et orthodoxes particulièrement qualifiés. Le thème en était le rapport entre la célébration de l'eucharistie et les ministères (succession épiscopale, succession presbytérale, ministère extraordinaire « charismati-

11. Max THURIAN, **L'esentiel de la foi,** Taizé, Les Presses de Taizé, 1972, 256 p. Edité aussi dans la coll. Livre de vie 117. Déjà présenté dans **Lumière et Vie,** nº 112, p. 99.
12. ID., **Une seule eucharistie. Le pain unique,** Taizé, Les Presses de Taizé, 1973, 144 p.

que »). Les exposés ont été recueillis dans un volume [13].

A Rome encore, le « Secrétariat pour les activités œcuméniques » (S. A. E.) est un organisme très actif qui met sur pied, en particulier, chaque été une des rares rencontres interconfessionnelles importantes de la péninsule. En 1973 le thème abordé était « Eucharistie et unité ». Un livre rassemble les quelque vingt-cinq contributions dont une dizaine viennent d'auteurs non catholiques. Le volume ne comprend pas que des conférences mais aussi des témoignages, les rapports de groupes de travail, etc. [14].

Parmi d'autres, signalons deux recueils d'accords divers sur l'eucharistie (anglican-catholique, luthérien-catholique, « Foi et Constitution », Groupe des Dombes) ou dans des perspectives plus vastes : des textes sur l'eucharistie, mais aussi sur le ministère, sur l'unité en général, etc. [15]. Notons que le dernier volume reproduit, en français et en allemand, les directives fameuses par lesquelles, en décembre 1972, Mgr Elchinger, évêque de Strasbourg et membre du Comité épiscopal français pour l'unité des chrétiens, a autorisé, dans des circonstances exceptionnelles, l'hospitalité eucharistique réciproque pour les foyers mixtes de son diocèse [16].

Mgr Elchinger constate d'abord que son diocèse est celui de France où le problème œcuménique se pose avec le plus d'ampleur et où sont enregistrés le plus grand nombre d'appels insistants, de la part de foyers mixtes, à la pratique de l'hospitalité eucharistique. Il souligne ensuite les difficultés générales de toute forme d'hospitalité eucharistique. Il rappelle de quelle manière l'eucharistie est le sacrement de l'unité. Il propose les conditions auxquelles un chrétien protestant peut être accueilli exceptionnellement à l'eucharistie d'une communauté catholique. Enfin — c'est la partie novatrice du document — il envisage positivement qu'un catholique puisse exceptionnellement partager l'eucharistie d'une communauté protestante.

Si cette attitude a suscité des réactions négatives (explicites ou implicites), elle a aussi fait école [17].

Le Groupe des Dombes a établi en septembre 1972 et publié au printemps 1973 un document qui comprend d'abord des « éléments d'accord sur le ministère » portant sur les points suivants : le Christ Seigneur et Serviteur, ministre unique de son Eglise ; l'Eglise du Christ, Eglise des apôtres ; le ministère de toute l'Eglise et la diversité des ministères dans l'Eglise ; ministère pastoral et communauté : leur dépendance à l'égard du Christ ; exercice du ministère pastoral ; l'ordination des ministres dans la charge pastorale. Une deuxième partie soumet aux autorités des Eglises une « proposition pour une reconnaissance et une réconciliation des ministères » [18].

Inévitablement ce document, portant sur une question moins mûre que l'eucharistie, a été moins largement admis que le précédent. Le Groupe — après avoir consacré sa session de 1973 à un examen attentif des critiques

13. **Ministères et célébration de l'eucharistie** (Studia Anselmiana 61), Rome, Editrice Anselmiana, 1973, 320 p.
14. **Eucaristia e unità. Atti della XI Sessione ecumenica del S. A. E., Napoli, 29 luglio - 4 agosto 1973,** Rome, Editrice A. V. E., 1974, 432 p.
15. **Modern Eucharistic Agreement,** Londres, S. P. C. K., 1973, 90 p.
Reinhard MUMM (ed.), **Eucharistiche Gastfreundschaft. Œkumenische Dokumente** (Kirche zwischen Planen und Hoffen 11), Kassel, Johannes Stauda Verlag, 1974, 156 p.
16. **D. C.** 1973, pp. 161 et 347.

17. Un évêque au moins a accepté de rendre publique son attitude semblable à celle de Mgr Elchinger : c'est l'évêque de Metz, Mgr Schmitt ; cf. sa lettre dans la revue **Foyers Mixtes** (2, place Gailleton, 69002 Lyon), nº 24 de juillet 1974, p. 27.
18. GROUPE DES DOMBES, **Pour une réconciliation des ministères. Eléments d'accord entre catholiques et protestants,** Taizé, Les Presses de Taizé, 1973, 64 p. — Sur le Groupe des Dombes on lira avec fruit le numéro spécial d'**Unité des chrétiens** d'avril 1974 (nº 14), 50 p.

reçues — a décidé d'aller de l'avant en faisant porter sa réflexion sur le ministère d'unité au niveau local avant d'en venir au ministère d'unité au plan mondial. Prenant son temps, le Groupe n'a publié de nouveau document ni en 1973 ni en 1974. Il espère pouvoir le faire à l'issue de sa rencontre de septembre 1975.
De son côté le groupe de dialogue anglican-catholique est parvenu à une « déclaration commune sur la doctrine du ministère »[19]. Soumis actuellement à l'appréciation des membres de la Communion anglicane et de la Communion catholique, ce document a déjà suscité, lui aussi, une abondante littérature. En langue française, on accordera une attention particulière aux réflexions très positives du P. Duprey, membre du groupe de dialogue en même temps que sous-secrétaire du Secrétariat romain pour l'unité.

Pour situer ce groupe de dialogue anglican-catholique, on aura intérêt à consulter le volume dans lequel nous sont présentés l'histoire et quelques documents importants de la commission préparatoire qui l'a précédé[20].

Il faut citer également le Mémoire des Instituts œcuméniques universitaires allemands dont les thèses essentielles ont été publiées en traduction française et qui a provoqué des réactions épiscopales en Allemagne[21].

C'est un sujet proche qui est traité dans un recueil de cinq contributions catholiques allemandes[22]. Le livre ne prétend aucunement répondre au Memorandum des Instituts œcuméniques — il a été élaboré avant la parution de ce dernier —, mais présenter une position aussi solide que possible en se référant au Nouveau Testament, à l'Eglise ancienne, au Concile de Trente, à la tradition liturgique et en examinant aussi la position de Luther à ce sujet.

autres dialogues

Aux Etats-Unis, le groupe luthéro-catholique a une longueur d'avance sur les groupes de dialogue dont nous venons de parler. Déjà il a abordé la question du pape. On pourra lire le premier fruit de son travail : « La primauté du pape. Points de convergence »[23].
La multiplication des groupes de dialogue aussi bien au plan mondial qu'au niveau régional et local rendait nécessaire une présentation d'ensemble. Sous les auspices de « Foi et Constitution » et de la Conférence des secrétaires des familles confessionnelles mondiales, N. Ehrenström et H. Gassman ont publié un très utile recueil, **Confessions in dialogue**[24]. Il ne s'agit pas d'une synthèse des principales conversations bilatérales engagées entre 1962 et 1971, mais les auteurs ont décrit le genre des différents dialogues (niveau mondial, régional ou national ; représentativité des groupes...), le but des conversations, leur méthode, les thèmes abordés... Ils terminent par des perspectives d'avenir. Ce n'est pas un recueil exhaustif ; les textes

19. Voir le texte dans **D. C.** 1973, pp. 1063-1069. L'article du P. DUPREY, dans **D. C.** 1974, pp. 586-590 : « Réflexions sur le dialogue entre l'Eglise catholique et la communion anglicane ».
20. Alan C. CLARK et Colin DAVEY (ed.), **Anglican-Roman Catholic Dialogue. The Work of the Preparatory Commission,** Londres, Oxford University Press, 1974, 130 p.
21. **Reform und Anerkennung kirchlicher Amter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Œkumenischer Universitätsinstitute,** München, Chr. Kaiser Verlag, et Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1973, 207 p. — Traduction française partielle dans **Amitié, rencontre entre chrétiens,** juin 1974, pp. 12-28. — Réactions épiscopales dans **D. C.** 1973, pp. 340 et 397.
22. **Amt und Eucharistie** (Konfessionskundliche Schriften des Johann Adam Möhler Instituts 10), Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1973, 256 p.
23. Dans **D. C.** 1974, pp. 373-380. Sur l'ensemble du dialogue catholique - luthérien, cf. H. MEYER, **Luthertum und Katholizismus im Gespräch,** Frankfurt, O. Lembeck, 1973, 180 p.
24. Nils EHRENSTROM et Günther GASSMANN, **Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1962-1971,** Genève, World Council of Churches, 1972, 168 p.

n'y figurent pas. Mais c'est un guide, assez utile pour qu'on envisage d'en publier une nouvelle édition mise à jour.

On rapprochera de ce volume les remarques générales concernant les rapports bilatéraux et les documents qui en émanent faites par le président du Secrétariat pour l'Unité et par le P. Hamer, lorsqu'il en était encore le secrétaire [25].

Les mariages mixtes ont suscité une abondante littérature. Dans les pays de langue française on se réfère volontiers au bulletin **Foyers Mixtes** qui a publié ces derniers mois des numéros traitant de questions particulièrement actuelles comme les baptêmes dits œcuméniques, la catéchèse commune des enfants, etc. On ne s'étonne pas de voir paraître plusieurs volumes en allemand sur ce sujet. Signalons en particulier une étude d'un théologien catholique et les témoignages rassemblés par un couple [26]. On est plus admiratif devant l'excellent travail dont un couple mixte italien, G. et M. Marcheselli, a été le maître d'œuvre [27]. On trouvera dans ce volume à la fois des témoignages, des études théologiques et canoniques, des éléments pour la pastorale, des documents. Si, comme il est normal, ce volume vise d'abord la situation italienne, on est heureux de voir à quel point les auteurs connaissent la bibliographie de leur sujet en d'autres langues, en particulier en français. C'est dire que les lecteurs de chez nous ne perdraient nullement leur temps à lire cet ouvrage.

L'Académie internationale des sciences religieuses animée par le P. Dockx organise des colloques interconfessionnels sur les questions controversées. Coup sur coup deux ouvrages viennent de paraître [28]. L'un reprend les conférences et l'essentiel du dialogue d'une rencontre consacrée aux sacrements d'initiation et aux ministères sacrés (à Tübingen, on ne nous dit pas en quelle année). L'autre, qui paraît sous forme d'un numéro spécial de la Revue **Istina,** donne seulement les exposés présentés à Bologne en avril 1973 sur la portée de l'Eglise des apôtres pour l'Eglise d'aujourd'hui. C'est ce second recueil qui nous paraît le plus intéressant, laissant bien apparaître trois questions fondamentales du dialogue œcuménique : la normativité de l'Eglise des apôtres, la signification de l'institution ecclésiale, les degrés du ministère.

Un autre colloque international et interconfessionnel a eu lieu à Rome en 1967 mais c'est seulement cinq ans plus tard que ses Actes ont été publiés sous forme de deux volumes traitant de la communion interecclésiale, de la collégialité, du primat romain et de l'œcuménisme [29]. En réalité le thème qui fait l'unité de la majorité des contributions, mais pas de toutes, est celui de la **koinonia** ecclésiale et interecclésiale. Il y eut plus de vingt contri-

25. Jan WILLEBRANDS, « Les commissions mixtes et leurs premiers résultats », dans **D. C.** 1974, pp. 63-64 (repris de l'**Osservatore Romano)** ; Jérôme HAMER, « Réflexions sur les dialogues théologiques interconfessionnels », dans **D. C.** 1973, pp. 569-573.

26. Peter LENGSFELD, **Das Problem Mischehe. Einer Lösung Entgegen** (Kleine ökumenische Schriften 3), Freiburg, Herder, 1970, 232 p.
Wiltrud und Michael R. WILL (ed.), **Wir leben in Mischehe. Evangelische und katholische Ehepartner reden, um zu helfen,** München, Rex Verlag, 1969, 290 p.

27. Giovanni e Myriam MARCHESELLI, **Matrimoni interconfessionali e Communità cristiana** (Famiglia e Pastorale 14), Rome, A. V. E., 1973, 256 p.
On pourra lire aussi Hans DOMBOIS, Horst URBAN, Walter LOTZ, **Mischehe. Problem und Chance** (Kirche zwischen Planen und Hoffen 1), Kassel, Johannes Stauda Verlag, 1969, 64 p. et Raban HATHORN, William H. GENNE and Mordecai L. BRILL (ed.), **Marriage. An interfaith Guide for all Couples,** New York, Association Press, et St. Meinrad, Abbey Press, 1970, 256 p.

28. **Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés,** Paris, Fayard, 1974, 272 p. **La portée de l'Eglise des apôtres pour l'Eglise d'aujourd'hui,** Bruxelles, Office international de librairie, 1974, 130 p.

29. Josepho D'ERCOLE e Alphonso M. STICKLER (ed.), **Communione interecclesiale, Collegialità, Primato, Ecumenismo** (Communio 12 et 13), Roma, 1972, 1040 p. en 2 tomes.

butions. Dans l'impossibilité même de les énumérer attirons simplement l'attention sur celle du cardinal Béa : « Communion inter-ecclésiale et œcuménisme » (en italien).

En ce qui concerne le dialogue œcuménique avec l'anglicanisme, on sait l'importance des rites liturgiques. C'est pourquoi c'est une utile contribution qu'apporte P. Bradshaw en faisant l'histoire de l'Ordinal anglican depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours [30]. L'auteur décrit non seulement les rites en usage aux différentes périodes mais aussi les projets présentés à diverses reprises. Les deux derniers chapitres de sa très minutieuse étude sont consacrés à l'impact œcuménique du sujet.

L'abbé Portal et la campagne anglo-romaine 1890-1912 : tel est le sujet traité magistralement par un jeune historien lyonnais, R. Ladous, dans une thèse récemment publiée [31]. Un nouvel éclairage est porté sur la figure de ce pionnier que fut l'abbé Portal. Dans le contexte d'aujourd'hui où l'on perçoit souvent une opposition entre dialogues bilatéraux (d'Eglise à Eglise) et multilatéraux (le plus souvent au sein du Conseil œcuménique) et où beaucoup de chrétiens n'ont pas encore compris que l'œcuménisme suppose une conversion des cœurs et des institutions, on méditera ces quelques lignes de la conclusion de R. Ladous : « L'expérience anglicane — prolongée d'ailleurs après 1896 — persuada... l'abbé Portal de la faiblesse d'un unionisme « bilatéral », qui ne voulait considérer que les rapports privilégiés de Rome et d'une seule communauté séparée. La **Revue catholique des Eglises,** prenant le contre-pied de la **Revue Anglo-Romaine,** ne se cantonna pas dans l'anglicanisme, mais entreprit l'étude de l'orthodoxie, du protestantisme, des vieux-catholiques, et surtout du catholicisme romain, afin de guetter dans chacune de ces Eglises les signes avant-coureurs de cette réforme générale qui entraînera l'unité ».

huitième centenaire de pierre valdo

L'Eglise Vaudoise d'Italie a choisi — un peu arbitrairement — la date de 1974 pour célébrer le huitième centenaire de la conversion de son initiateur : Pierre Valdo, qu'on n'appelle plus aujourd'hui ni Valdo, ni encore moins Pierre, mais plutôt Vaudès ou Valdesius.

Cet anniversaire a passé à peu près inaperçu en France, sauf à Lyon la cité de Pierre Valdo, comme il est normal. Mais, en Italie, a été publiée une abondante littérature d'ordre historique qui appartient, d'une certaine manière, à cette chronique d'œcuménisme. C'est pourquoi nous attirerons l'attention sur les titres principaux. A côté de brochures et petits livres en italien mais aussi en français [32], on retiendra surtout, en français, le volume de Gonnet et Molnar sur les Vaudois au Moyen Age, première synthèse scientifique accessible en notre langue sur ce mouvement [33]. On regrettera que le volume ait deux pères auxquels les circonstances n'ont pas permis d'unifier complètement leur travail. Nous avons particulièrement goûté les chapitres écrits par Molnar. Cette œuvre en français est à compléter par les trois volumes historiques en cours de parution en italien (avec une importante et judicieuse illustration, qui fait défaut dans le volume précédent). C'est de nouveau Molnar qui traite de l'histoire du

30. Paul F. BRADSHAW, **The Anglican Ordinal. Its History and Development from the Reformation to Present Day** (Alcuin Club Collections 53), London, S. P. C. K., 1971, 278 p.
31. Régis LADOUS, **L'abbé Portal et la campagne anglo-romaine 1890-1912** (Collection du centre d'histoire du catholicisme 12), Lyon, Université de Lyon II, 1973, 528 p.

32. Luigi SANTINI, **De Pierre Valdo à l'Eglise Vaudoise,** Genève, Labor et Fides, 1974.
Franco GIAMPICCOLI, Carlo PAPINI, **L'eredità del Valdismo medievale,** Torino, Claudiana, 1974, 64 p.
Giorgio TOURN, **Verso il centenario di Valdo,** Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1972, 20 p.
Jean GROFFIER, **Qui sont les Vaudois ?,** Apt-en-Provence, Ed .Reboulin, 1974.

valdéisme jusqu'à son rattachement à la Réforme. A. Armand Hugon prend la suite jusqu'à l'émancipation. On attend encore un troisième tome, par V. Vinay, sur la période moderne et contemporaine.

du côté du conseil œcuménique

Le programme de lutte contre le racisme promu par le Conseil œcuménique a suscité et suscite encore des réactions : certains estiment que l'organisme de Genève sort de son rôle en se lançant dans cette action qui, par surcroît, est fort discutable car elle apporte des fonds à des mouvements violents de libération. Pour apprécier sereinement les choses il faut se reporter aux sources. Outre les procès verbaux des différentes réunions du Conseil, deux petits volumes aideront à voir clair [34]. Dans le premier Kl. M. Beckmann publie et commente les documents de la conférence de Notting Hill (19-24 mai 1969) qui, à la suite de l'assemblée d'Upsal, a lancé ce programme. Le second fait, sous la plume d'E. Adler, le bilan des cinq premières années du Programme de lutte contre le racisme : on y trouvera toutes les indications précises souhaitables.

On sait que la conférence de Bangkok sur « Le salut aujourd'hui » a suscité de grands enthousiasmes mais aussi de vives critiques. Certains orthodoxes — mais pas eux uniquement — lui ont reproché son « horizontalisme ». Pour apprécier sereinement le débat il faut lire les textes de la Conférence. Un petit volume présente et commente une partie de ces documents [35]. Il s'agit moins d'un livre de référence (il faut pour cela se reporter au rapport officiel en anglais) que d'un stimulant pour la réflexion.

Lukas Vischer, actuel directeur du Secrétariat de la Commission « Foi et Constitution », est une des personnalités œcuméniques les plus marquantes d'aujourd'hui. Sa réflexion toujours en éveil ne cesse de proposer des cheminements nouveaux sur la route qui doit conduire tous les chrétiens à l'unité plénière. Dans tout ce qu'il dit ou écrit il y a toujours un élément stimulant, un éclairage nouveau, une synthèse révélatrice. On se réjouit donc de voir douze de ses contributions récentes rassemblées sous deux têtes de chapitre : questions du dialogue œcuménique et « l'universalité de l'Eglise et le mouvement œcuménique » [36]. Parmi ces contributions il y a un inédit (sur le Saint-Siège et l'Etat du Vatican) et une conférence qui n'avait pas encore été publiée (sur Marie type de l'Eglise). A quand une traduction française ?

Même question pour les **Mémoires** du Dr Visser't Hooft, figure de proue de l'œcuménisme,

33. Jean GONNET, Amedeo MOLNAR, **Les Vaudois au Moyen Age,** Torino, Claudiana, 1974, 512 p.
Storia dei Valdesi, 3 vol., Torino, Claudiana, 1974 s. : I. Amedeo MOLNAR, **Dalle origini all'adesione alla Riforma,** 370 p. ; II. Augusto ARMAND HUGON, **Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione,** 328 p.
Deux volumes sont parus aussi récemment dans la nouvelle collection « Storici Valdesi »: **Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye Emmanuel Philebert contre ses subjectz des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin et autres vallées,** Torino, Claudiana, 1972, 178 p. ; **Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli, Ibid.,** 1971, 138 p.
Voir aussi A. PATSCHOVSKY, K.V. SELGE, **Quellen zur Geschichte der Waldenser** (Texte zur Kirchen - und Theologiegeschichte 18), Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1973.
34. Klaus Martin BECKMANN, **Rasse, Entwicklung und Revolution** (Beiheft zur Œkumenischen Rundschau 14-15), Stuttgart, 1971, 140 p.
Elisabeth ADLER, **A small Beginning. An Assessment of the first five years of the Programme to Combat Racism,** Genève, World Council of Churches, 1974, 102 p.
35. Jacques ROSSEL (éd.), **Le salut aujourd'hui. Documents de la conférence missionnaire mondiale de Bangkok** (Collection œcuménique 8), Genève, Labor et Fides, 1973, 136 p.
36. Lukas VISCHER, **Œkumenische Skizzen,** Frankfurt, Verlag Otto Lembeck, 1972, 248 p.

qui sont parus en plusieurs langues déjà [37]. C'est un ouvrage à la fois passionnant et fondamental pour la connaissance du cheminement des Eglises vers l'unité au XXe siècle. On ne s'explique pas le retard mis par un éditeur parisien à faire connaître ces pages aux lecteurs francophones !

l'esprit et l'église d'orient

Sur le renouveau charismatique qu'on propose plutôt maintenant d'appeler les « groupes spontanés de prière », la littérature s'amplifie [38]. Les lecteurs de langue française retiendront surtout l'ouvrage du cardinal Suenens qui est convaincu, on le sait, « que nous sommes à l'un des grands tournants de l'histoire de l'Eglise, où l'Esprit opère, à des profondeurs nouvelles, un mystère de mort et de résurrection ». L'auteur retrace l'expérience de l'Esprit depuis le christianisme primitif jusqu'à Vatican II, examine le mouvement actuel et donne des indications pastorales pour accueillir, dans le discernement nécessaire, ce qui se passe.
L'ignorance des Eglises orientales en Occident est si profonde qu'il faut saluer avec reconnaissance la parution d'une petite brochure du pasteur J.-M. Hornus, excellent connaisseur de ces mondes lointains [39]. En moins de cent pages il donne l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur les Eglises orthodoxe byzantine, « nestorienne », copte, éthiopienne, arménienne et syrienne.

Un ouvrage classique sur l'Eglise d'Orient, est le travail de Fr. Heiler paru en 1937, **Urkirche und Ostkirche.** Une réédition posthume (l'auteur est mort en 1967), très profondément remise sur le métier, a été publiée en 1971 par les soins d'Anne-Marie Heiler [40].
On placera sur un même rayon de bibliothèque les savoureux commentaires spirituels de l'année liturgique byzantine écrits par un moine de l'Eglise d'Orient ainsi que ses **Notes sur la liturgie** et sa méditation sur l'**Amour sans limites** [41].

Une seule réflexion de conclusion : on aura remarqué le nombre vraiment faible d'études œcuméniques en langue française. Pourtant les pays francophones, et en tout premier lieu la France, sont incontestablement aujourd'hui des lieux de mûrissement et d'action œcuméniques. Mais cette germination pastorale et ecclésiale ne donne pratiquement pas encore lieu à des publications « de poids » qui trouveraient place dans cette chronique. D'ailleurs on ne peut que prendre acte de l'extrême réserve des éditeurs de notre pays vis-à-vis des travaux œcuméniques élaborés et un peu « scientifiques ». Cette réserve est sans aucun doute liée au manque d'enthousiasme du lecteur français pour les études prenant du recul par rapport à la pastorale « hexagonale » au jour le jour. Ne réfléchirait-on plus en France ou bien hésiterait-on à livrer le fruit de ses réflexions ?

rené beaupère

37. W. A. VISSER'T HOOFT, **Memoirs,** Londres, S. C. M. Press, et Philadelphia, The Westminster Press, 1973, 380 p.
38. Cardinal L. J. SUENENS, **Une nouvelle Pentecôte ?,** Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 272 p., 29 f.
François A. SULLIVAN, **Le mouvement pentecôtiste,** Montréal, Les éd. Bellarmin, 1973, 68 p.
Wiederentdeckung des Heiligen Gestes (Œkumenische Perspektiven 6), Frankfurt, Verlag Otto Lembeck et Joseph Knecht, 1974, 122 p.
39. J.-M. HORNUS, **Introduction aux Eglises orientales** (Cahiers d'études chrétiennes orientales 12), dans **Foi et Vie,** janvier 1974, 100 p.
40. Friedrich HEILER, **Die Ostkirchen,** Münchel-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1971, 642 p.
41. UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, **L'an de grâce du Seigneur,** Beyrouth, Ed. An Nour, 2 vol., 1972, 160 et 208 p.
ID., **Notes sur la liturgie, Ibid.,** 1973, 96 p.
ID., **Amour sans limites,** Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1971, 108 p.

comptes rendus

théologie et pastorale

Enrique DUSSEL, **Histoire et théologie de la libération,** perspective latino-américaine, Paris, Ed. Economie et Humanisme et Ed. Ouvrières, 1974, 184 p.

A la fois historien, philosophe et théologien, E. D. nous livre ici, dans le langage simple de conférences qu'il fit à Buenos Aires en 1971, un certain nombre de réflexions particulièrement intéressantes pour comprendre la théologie latino-américaine à l'état naissant.
Il ne s'agit pas ici, en effet, d'une théologie de la libération « en soi », mais bien telle que des chrétiens, devenant conscients de leurs propres traditions historiques irréductibles à celles des autres « chrétientés », et affrontés à la domination de l'impérialisme, sont conduits à la faire naître. On ne cherchera pas dans ce livre un quelconque exposé théologique au sens traditionnel du terme, mais une reprise de l'histoire de l'Eglise latino-américaine au sein de l'histoire même de l'humanité, l'élaboration d'une relecture de l'histoire biblique et une compréhension de la foi susceptible d'exprimer le sens prophétique du peuple de Dieu dans sa tâche présente de libération en Amérique latine. Un livre stimulant, qui ouvre des pistes à parcourir pratiquement. La bonne connaissance de l'Amérique latine qu'a Fr. Malley, traducteur de ce livre, n'est évidemment pas indifférente à la qualité du texte qui nous est donné.

Alain DURAND

Raymond JOHANNY, **L'Eucharistie, chemin de résurrection,** Paris, Desclée, 1974, 218 p.
Cet ouvrage sur l'eucharistie s'ouvre par une vaste fresque de l'histoire du salut. D'emblée, nous sommes invités à entendre un immense poème qui, de la création du monde, nous conduit jusqu'aux perspectives dernières de l'achèvement de toutes choses dans le Christ. Cette histoire, dont les événements majeurs s'éclairent l'un l'autre et qu'unifie une même tension vers un terme, permet à l'auteur de situer l'eucharistie avec une ampleur peu fréquente. Présence d'action, chemin de libération, centre de résurrection, joie de l'Esprit, autant de strophes grâce auxquelles l'auteur nous fait peu à peu pénétrer dans la richesse d'une « action de grâce » qui supporte mal des liturgies étriquées. Un dynamisme traverse tout le livre et nous incite à partager l'expérience qui le sous-tend. Provocation du Christ ressuscité, contradiction inscrite au sein de notre monde, l'eucharistie est aussi « dangereuse », au même titre que l'amour de Dieu en Christ. A vrai dire, il faut lire ce livre pour en percevoir la force.

A. D.

Les familles, l'Eglise et la foi, dossier publié par le Centre National d'Enseignement Religieux sous la direction de Georges DUPERRAY, Paris, Le Centurion, 1973, 208 p.
Les divers éléments de ce dossier, mis au point par une équipe de seize personnes, toutes engagées dans la recherche catéchétique catholique contemporaine, traitent trois grands thèmes : « La famille entre hier et demain », où l'on tente de faire le bilan de l'apport des sciences humaines et de l'expérience de la pastorale ; « quelques options théologiques et pratiques » où sont posés les fondements de la troisième partie consacrée à « situations et démarches pastorales ».
L'intérêt de cet ouvrage réside dans le fait qu'il énonce, de façon claire et pratique, les lignes directrices de l'effort catéchétique mis en œuvre dans l'Eglise de France aujourd'hui. La pensée théologique en est traditionnelle au meilleur sens du terme. L'importance centrale de la famille est l'objet de tout un chapitre (« La vie familiale, médiation du Royaume ») et la pastorale qui nous est proposée est pleine de sagesse et de bon sens.
C'est dire qu'on ne trouvera pas ici un livre prenant au tragique les questions que l'on peut se poser à propos de l'avenir de l'institution familiale et proposant un bouleversement de nos manières de vivre l'Eglise.

J.-P. MONSARRAT

Suzanne MATHIEU, **Les rôles des aumôneries scolaires,** (Coll. Le point théologique), Paris, Beauchesne, 1974, 112 p.

Le lecteur qui cherche une information sur l'évolution des aumôneries scolaires de 1945 à 1970, trouvera dans cet ouvrage une étude

bien documentée : on sent que l'auteur fait partie de la maison.
Mais s'il attend l'étude sociologique qui lui est annoncée, il sera quelque peu déçu, surtout s'il pense, comme l'auteur de la postface, que « le sociologue vise à mettre à jour le **contenu caché d'une évolution apparente** ». Nous avons plus affaire au regard du membre concerné de l'institution, qu'à celui du sociologue qui prend du recul. Bien souvent, par exemple, l'auteur cite des textes d'aumôneries à titre non de matériel à analyser, mais de point de vue qu'il adopte. On aurait aimé une approche plus critique du discours tenu à l'intérieur de cette institution.
Ce n'est que dans la conclusion et la postface qu'apparaît la question de la signification voilée de cette évolution.

Jean CHABERT

philosophie

Bernard QUELQUEJEU, **La volonté dans la philosophie de Hegel,** Paris, Ed. du Seuil, 1973, 351 p.
Voici un ouvrage qui rend manifeste l'actualité de la Philosophie de l'Esprit de Hegel. Tous ceux qui perçoivent la nécessité d'une réflexion philosophique sur les sciences humaines ou qui cherchent à mettre en lumière la réciprocité de la pensée et de la volonté, l'implication du vouloir dans tout savoir, trouveront dans cette lecture de Hegel des analyses précieuses. Car c'est une lecture rigoureuse qui nous est proposée ici. Précisons tout de suite qu'il ne s'agit ni de rechercher une interprétation originale, ni de se livrer à un commentaire en marge du texte, mais d'expliciter « l'ordre des genèses conceptuelles » de l'âme à la conscience et la conscience aux différentes effectuations de l'Esprit, en montrant à l'intérieur de ces moments comment chaque notion anticipe les suivantes. Nous pouvons comprendre ainsi l'intériorisation progressive et l'enrichissement concret du concept hégélien d'Esprit, depuis le cycle du besoin animal jusqu'à sa réalisation dans le monde effectif de l'Etat : ce qui caractérise l'Esprit, c'est cette « autoconstitution ». En portant son attention sur la volonté, l'auteur veut rendre évidente l'identité profonde entre l'Esprit et les différentes manifestations de la liberté.
Certains problèmes difficiles sont remarquablement définis et exposés. Notamment les rapports entre la phénoménologie de la conscience et la psychologie de l'Esprit. La conscience, moment de l'apparaître de l'Esprit, est constituée par une « intentionnalité d'altérité » tandis que l'Esprit subjectif, pour lequel l'altérité n'est plus le moment essentiel, se caractérise par une « intentionnalité d'immanence ». L'auteur restitue aussi l'importance que Hegel accordait à la sphère de la moralité et qu'à la suite de Marx nous avons un peu oubliée au profit de son dépassement dans la communauté historique : « avec l'action morale, avec l'effectuation de la volonté subjective quelque chose de réel et d'effectif advient au monde et commence d'exister » (p. 257). Signalons enfin les nombreuses pages consacrées à la réciprocité entre le désir et la raison, entre le pratique et le théorique, au cours desquelles l'influence d'Aristote sur Hegel est évoquée ou soulignée.
Cet ouvrage est quelquefois difficile parce que l'auteur veut respecter scrupuleusement la richesse du vocabulaire hégélien. Mais il est le plus souvent d'une grande clarté. Plus particulièrement, les pages consacrées à la philosophie du Droit sont loin de faire double emploi avec le remarquable commentaire que Fleischmann nous en a donné. Nous pouvons regretter cependant que le passage, si décisif, de l'entendement à la conscience soi, c'est-à-dire au désir portant sur un autre désir n'ait été davantage analysé. Il y a là un « nouveau point de départ » (p. 122) qui concerne bien les rapports entre théorique et pratique et dont le développement dialectique apparaît bien artificiel. Mais cela aurait supposé une discussion de la philosophie hégelienne, étrangère au propos de cette lecture. Ce livre nous offre un excellent instrument de travail pour lire Hegel. Et celui qui est préoccupé par la recherche d'une conceptualité adéquate aux problèmes éthiques ne peut se dispenser de lire ou de relire la Philosophie de l'Esprit.

Raymond DUVAL.

J. COLETTE, **Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard,** Paris, Desclée, 1972, 284 p.

Cet excellent essai est dû à l'un des meilleurs connaisseurs, en langue française, du philosophe danois. J. C. s'attache à mettre en évidence, comme centre de la démarche kier-

kegaardienne, la conjonction du rapport à l'absolu et de la relativité historique, et, du même coup, fait apparaître plus que jamais l'actualité du coup de semonce lancé par K. aux philosophies et aux théologies lorsqu'elles s'échappent dans la spéculation de l'objectif et de la totalité ou s'agenouillent devant l'information positive. La foi, recueillie comme paradoxe, fait surgir une manière spécifique d'exister et de penser, marquée par l'humour et le sérieux, la naïveté et la rigueur, la mise en cause permanente d'une existence dont le rapport à la vérité ne cesse de « suspecter les prestiges du savoir sans jamais renoncer à la parole ». C'est à tout cela que J. C. nous introduit avec bonheur et compétence, dans un langage clair qu'on eût aimé cependant plus accessible parfois à des non-philosophes.

P.-R. CREN.

E. DIET, **Nietzsche et les métamorphoses du divin,** Paris, Cerf, 1972.

On écrit beaucoup sur Nietzsche. Sa pensée est plus nuancée qu'on ne l'imagine. E. Diet le montre fort bien dans son ouvrage bien construit et de lecture facile. Ce qui m'a semblé le plus intéressant, c'est l'étude consacrée à la christologie de Nietzsche. Je cite un extrait pour donner envie de lire cette étude :
« La «Bonne Nouvelle» annoncée par Jésus est pour Nietzsche la possibilité de vie qui permet au faible de trouver la béatitude en se retirant de la réalité, en refusant toute opposition et toute négation. Si le chrétien vit dans un monde illusoire qui ne touche en rien à la réalité, ce monde imaginaire que construit son souhait ne porte pourtant pas condamnation de la vie... A la différence du christianisme historique, le christianisme de Jésus demeure toujours possible car s'il n'est pas créateur, il n'est pas non plus négateur... Au faible, la personne de Jésus offre l'exemple d'une possibilité de salut qui ne soit point nuisible au fort... Nietzsche reconnaît (donc) la valeur et le sens de la pratique évangélique au moment même où il maudit le christianisme des églises : « Que l'humanité soit à genoux devant l'opposé de ce qui fut l'origine, le sens, le droit de l'Evangile, que sans la notion d'Eglise, elle ait justement sanctifié ce que le « joyeux Messager » ressentait comme au-dessous de lui, derrière lui — c'est en vain que l'on chercherait une plus grande ironie de l'histoire universelle»
Voilà un échantillon de pensées fortes qui donnent envie d'en savoir davantage sur le jeu entre Nietzsche et le christianisme.

Christian DUQUOC.

Jean LACROIX, **Le personnalisme comme anti-idéologie** (Coll. Sup.), Paris, P.U.F., 1972, 164 p.

Comme il le dit lui-même, Jean Lacroix éprouve le besoin de se référer à nouveau au courant personnaliste qui, depuis les années 30, a marqué sa vie et sa pensée. C'est donc une sorte de témoignage qu'il nous livre, où s'articulent en même temps un élan spirituel et une réflexion rigoureuse. Le personnalisme n'est pas une doctrine philosophique ; il est plutôt ce qui ouvre un espace au dynamisme de l'être humain, s'opposant à tout système refermé sur lui-même et donc à l'**idéologie,** dans l'affirmation de soi qui est aussi relation à autrui et ouverture sur l'avenir. Même si l'on n'est pas tout à fait d'accord avec la thèse ici défendue, c'est un livre qui fait réfléchir et peut remettre en question.

Etienne DUVAL

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1975

* soutien	France 60 F,	Etranger 70 F
* ordinaire	France 52 F,	Etranger 62 F
* solidarité	France et Etranger 100 F	

commande les NUMEROS ....
(voir liste en page 3 de la couverture)

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78
(Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1974

tables des matières du tome XXIII 1974

ensembles

éditoriaux

articles

actualité

chroniques

bibliographie